This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

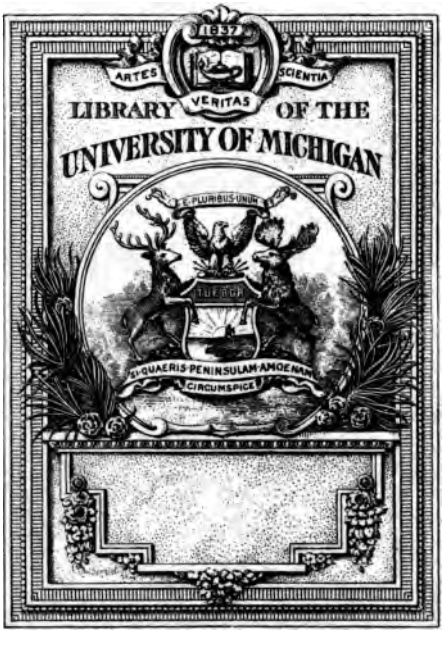
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

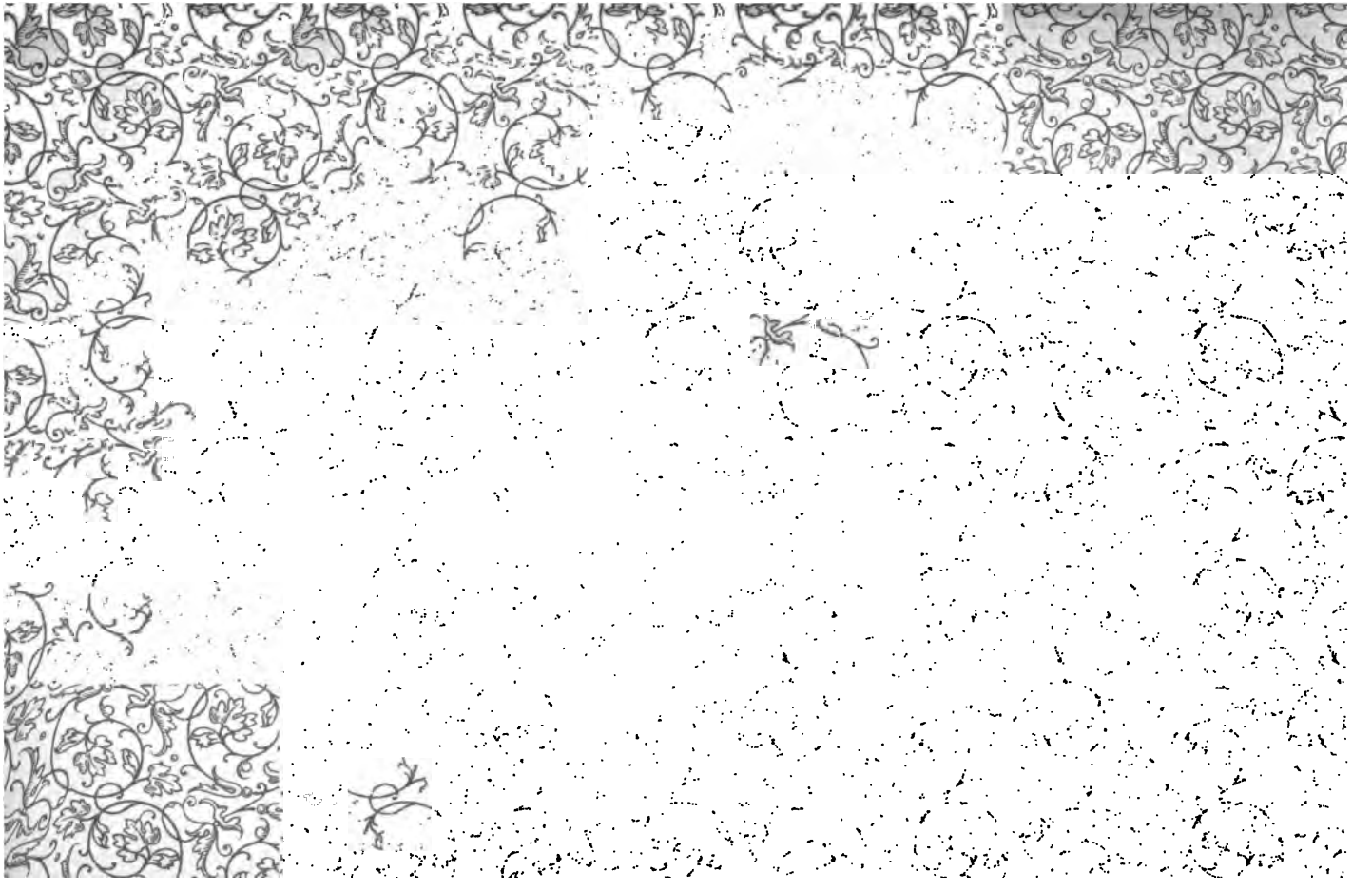
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 815,115


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Feldegg, Ferdinand, Ritter von.
BF
511
.F31

Beiträge

zur

Philosophie des Gefühls.

Gesammelte kritisch-dogmatische Aufsätze

über

zwei Grundprobleme

von

F. Ritter von Feldegg.

Motto: Die Welt ist ein Denk-, kein Experimental-Problem.

Leipzig.
Verlag von Johann Ambrosius Barth
1900.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung,
vorbehalten.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Einleitung: Willens- oder Gefühlsmetaphysik? 1

Das Grundproblem der Psychologie 11

Kritik des physiologischen Psychebegriffs . . . 13

Der Ursprung der Psyche 27

Über die Grenzen des Subjektiven und des Objektiven im Wahrnehmungsprozeß 48

Das Grundproblem der Moral 75

Die ethische Bewegung der Gegenwart 77

Die Palingenesie vom psychologischen Standpunkte 92

Über das Realprinzip der Moral 108

Vorwort.

Wenn man vor Zeiten dem deutschen Genius zum Vorwurfe machen durfte, er suche in den Wolken, was vor ihm auf dem Boden liege, so hat es heutzutage damit seine guten Wege.

Denn der Deutsche sieht heute wohl die kleinsten Steinchen auf dem Wege, aber er blickt nicht mehr zum Horizonte auf, dem er doch zuschreitet.

Zur Entschuldigung mag ihm immerhin dienen, daß die wissenschaftliche Filigranarbeit der letzten Jahrzehnte des verflossenen Jahrhunderts allmählich Myopie herbeigeführt hat; aber er behaupte nicht, daß dieser Zustand der normale, wohl gar einer echten Gelahrtenphysiognomie einzig würdige und angemessene ist. Wäre er es, wir müßten daran verzweifeln, Wissen und Weisheit jemals wieder in erhabenem Bunde vereint zu sehen, Fortschritt und Zufriedenheit als die zwei höchsten Güter zugleich begrüßen zu können.

In der That: Der Kulturfortschritt und das Kulturelend sind in unseren Tagen bis zum unerträg-

lichen Widerſpruch herangereift; ein Mißgeſchlecht mit vollem Kopfe und leerem Herzen überflutet auch die deutſche Erde ....

Den Blick des Deutſchen wieder in die Ferne zu lenken, dieſen wieder zu lehren, in den „Wolken" zu ſuchen, was auch in den Wolken iſt: Das wird deshalb die große Aufgabe ſein, die der Genius des neuen Jahrhunderts ſeinem Volke gegenüber zu erfüllen haben wird.

Unterdeſſen aber müſſen wir uns daran genügen laſſen, dergleichen vorzubereiten. Große Probleme müſſen wir zuvörderſt wenigſtens aufrollen. Wir müſſen zunächſt wieder philoſophiſch zu empfinden trachten. Der sensus metaphysicus muß in uns Deutſchen wiedererweckt werden.

Die nachfolgenden Beiträge ſuchen dieſe Abſicht in der Betrachtung zweier großen Probleme lebendig werden zu laſſen; Probleme zumal, die unter dem Wuſte „wiſſenſchaftlicher" Detailarbeit nachgerade begraben worden ſind.

Wien, im Juni 1900.

Einleitung.

Willens- oder Gefühlsmetaphysik?

Schon Schopenhauer erkannte das philosophisch Nichtssagende des Pantheismus, indem er — Parerga II, S. 105 — treffend bemerkt, daß er gegen den Pantheismus hauptsächlich dieses habe, daß er nichts besage; denn, so fügt er hinzu, „die Welt Gott nennen, heißt nicht, sie erklären, sondern nur, die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern". — In der That läuft aller Pantheismus, wo nicht auf Monotheismus, so doch auf gewöhnlichsten Anthropomorphismus hinaus, und das Rätsel der Welt ist solcherart bloß „um eine Oktave" verschoben, d. h. aus des Menschen eigener Brust, wo es wohnt, in eine höhere, aber imaginäre Sphäre gerückt; hier aber finden wir es unverändert in eines Allwesens ewiger Natur wieder, und daß wir nunmehr das Rätsel, anstatt in milliardenfacher Wiederholung, bloß einmal vor uns haben, oder eigentlich zu haben wähnen: dies macht es

uns nicht offenbar, — ebensowenig als wir (im Physischen zu verweilen) z. B. das Wesen einer Kraft, etwa des Magnetismus, dann besser begreifen würden, wenn wir erkennten — und wir haben es ja erkannt, — daß aller Magnetismus ein und dieselbe Urkraft sei, daß der Erdmagnetismus und der Magnetismus einer Bussolnadel keineswegs von verschiedener, sondern von einerlei Art sind. — Wenn deshalb eine moderne, sich gern philosophisch gebende naturwissenschaftliche Schule dem Pantheismus neuerlich zu huldigen beginnt, so ist dies nicht minder beklagenswert, als wenn eine vielgenannte moderne, sich gern naturwissenschaftlich geberdende Philosophie gleichfalls zum Pantheismus sich bekennt, ja ihn sogar — den Theologen empfehlen zu sollen glaubt.

Der Monismus unterscheidet sich nun dadurch wesentlich vom Pantheismus, daß er zwar gleich diesem ein allgemeines Erklärungsprinzip anstrebt, dieses jedoch nicht in einer der menschlichen Erscheinungsform spezifisch innewohnenden Wesenheit sucht, sondern nach Maßgabe der zwischen allen natürlichen Erscheinungsformen herrschenden Analogie ein solches allgemeines Prinzip auch in der allgemeinen Natur sucht. Die Möglichkeit des philosophisch vertieften Monismus hängt auf diese Weise vollständig davon ab, ob es ein solches allgemeines Prinzip gibt, ob ein solches Prinzip ungezwungen nach dem Grundsatze a potiori fit denominatio auf alle natürlichen Erscheinungen ausgedehnt werden kann, und schließlich, ob durch eine solche Subsumtion der Teilerscheinungen unter ein allgemeines Prinzip auch wirklich ein tieferer Einblick in das

Weſen der Welt uns zu teil wird. — Dem Monismus bietet ſich nun bei ſeinem Verſuche ein doppelter Weg dar; ein äußerer, objektiver und ein innerer, ſubjektiver. Auf dem erſteren wandelt die moderne Naturwiſſenſchaft, auf dem letzteren die Philoſophie. Die Naturwiſſenſchaft glaubt dabei ein ſolches allgemeines Prinzip in der Materie gefunden zu haben, die Philoſophie iſt ſeit Kant darum bemüht, dem objektiven Prinzipe ein ſubjektives Korrelat gegenüber zu ſtellen und Kants auf dem Wege der ſubjektiven Methode gefundenen Begriff des „Dinges an ſich" mit einem konkreten Inhalte auszufüllen.

Ich habe in meiner Kritik der Schopenhauerſchen Willensphiloſophie [1]) verſucht zu zeigen, wie dieſer Philoſoph der geſchilderten Aufgabe gerecht zu werden ſich anſchickte, wie aber durch ſeine unvollſtändige Analyſis des Selbſtbewußtſeins, in welcher er die Gefühlsthatſache ignorierte, ein Gelingen ſeines Verſuchs verhindert wurde. In der That vermag der „Wille" Schopenhauers der in Rede ſtehenden Forderung, welche hauptſächlich dahin geht, die Bewußtſeinsbeſtimmung in das metaphyſiſche Prinzip aufzunehmen, nicht zu genügen.

Aber noch eine zweite Forderung tritt heute an den Monismus heran; es iſt die nach einer Vereinigung der ſubjektiven oder inneren Weſenheit mit der objektiven oder äußeren Weſenheit der Welt in einem gemeinſamen metaphyſiſchen Prinzipe. Zu dieſer Konzeſſion an die „äußere Weſenheit" ſieht ſich der Monismus angeſichts der unſere Denkweiſe ſo nachdrücklich be-

[1]) „Das Gefühl als Fundament der Weltordnung". Kap. IV.

einflussenden naturgeschichtlichen Weltauffassung gezwungen, als deren Endresultat die Gestaltung des Weltphänomens auf Grund der äußeren Kausalität oder der krafterfüllten Materie sich ergeben hat.

Der heutigen Philosophie fällt deswegen, beides zusammengenommen, die Aufgabe zu, an Stelle des Willens ein neues metaphysisches Prinzip zu setzen, welches zugleich die subjektive und die objektive Wesenheit der Welt in sich zu fassen vermag. Dieses Prinzip nun im Gefühle, als dem ausgeglichenen Gegensatze des Subjektiven und Objektiven, der Vereinigungsstelle beider Weltwesenheiten, der inneren und der äußeren, zu erkennen, dies ist es, was eine über Kant ernstlich hinausstrebende Philosophie sich als Ziel gesetzt hat. —

Alle Anzeichen weisen darauf hin, daß sich dergleichen vorbereitet. Nicht bloß die Empiriker haben schon seit langem das Gefühlsproblem in den Mittelpunkt ihrer Forschung gerückt, sondern auch die Psychologen sind neuerer Zeit bemüht, dem Gefühle im animalen Leben den ihm gebührenden Primat unter den drei seelischen Grundfunktionen zuzuerkennen. Von seiner metaphysischen Seite aber habe ich dieses Problem ins Auge gefaßt, oder richtiger, unter den Metaphysikern bin ich es, der unter dem Einflusse dieses Problems stehend, eine metaphysische Weltanschauung konstruierte. Diese Weltanschauung — man gestatte für sie den Ausdruck „Gefühlsmetaphysik" — verleugnet indessen keineswegs ihren Ursprung aus dem ja bis heute vielfach noch giltigen Willensmonismus, sondern steht vielmehr mit

dieſem in natürlichem Anſchluſſe.[1]) Ja, die Gefühls-metaphyſik iſt ſogar auf moniſtiſcher Grundlage aufgebaut; und wir haben dabei unter Monismus die Lehre von einer die empiriſchen Urdaten oder Weltweſenheiten, d. h. Materie und Bewußtſein, irgendwie in ſich vereinigenden höheren Einheit zu verſtehen. Dieſes Bewußtſein braucht aber deshalb keineswegs als ein vorſtellendes oder gar vernünftiges gedacht zu werden, — in welcher Annahme der Fehler aller moniſtiſchen Philoſophie beſtanden hat —, ja es kann ſogar als kein ſolches gedacht werden, weil die Vernunft eine vom

[1]) Es muß mir hier allerdings geſtattet ſein, einige meiner eigenen grundlegenden Anſichten zu ſtreifen, da ich, wie ich glaube, unter den Metaphyſikern bisher allein ſtehe. Niemand aber wird es freudiger begrüßen als ich, etwa in dieſem Glauben widerlegt zu werden. Nur freilich möchte dies nicht in der Weiſe geſchehen, wie Herr Prof. Th. Ziegler in ſeiner Schrift über „das Gefühl" gethan hat, indem er, obgleich er meinen Verſuch einer Gefühls-metaphyſik als den bisher einzigen in ſeiner Art anſieht, denſelben doch als ein unklares, ja lächerliches Unterfangen bezeichnet. — Wenn aber mein metaphyſiſcher Verſuch über das Gefühl wirklich der erſte ſeiner Art ſein ſollte, ſo wäre ihm damit allein eine Rangſtellung eingeräumt, die auch Prof. Ziegler, der ja den Metaphyſikern den Rat erteilt, dieſen Verſuch zu wiederholen, nicht anders als anzuerkennen vermöchte. Ob unklar oder klar, iſt dabei zunächſt wahrlich Nebenſache; wenn es ſich in der Metaphyſik um die Aufrollung wirklich neuer Probleme handelt, werden wir eben vor allem zu erwägen haben, ob der Grundgedanke ein richtiger oder ein verfehlter iſt. Da Herr Prof. Ziegler in Rückſicht meiner Metaphyſik das erſtere einräumt, hätte er auch in ſeinem Tadel zurückhaltender ſein ſollen. Denn es geht ohne Widerſpruch nicht an, in der Philoſophie etwas zugleich als im Grundgedanken richtig und neu und dabei dennoch als lächerlich zu bezeichnen, wenn man anders nicht etwa die Gelehrtenſchablone über den inneren Wert ſtellen will.

Stamme unſeres Bewußtſeins weitabliegende Abzweigung iſt, und wir jene empiriſchen Urdaten offenbar nicht in den äußerſten Abzweigungen, ſondern an der Wurzel zu faſſen haben. Daß nun dieſe Wurzel im Gefühle zu ſuchen iſt und ſomit vom Geſamtbewußtſein bloß das Gefühl in Betracht gezogen werden kann, wenn es ſich um die Konſtitution eines metaphyſiſchen Prinzips handelt: Dies iſt das erſte, was der Gefühlsmetaphyſiker lehrt.

Was aber das andere Urdatum, die Materie, anlangt, ſo iſt ſie zunächſt zweifellos als Gegenſtand unſeres Wiſſens ein ſogar ſehr abſtrakter Begriff; als ſolcher aber kann ſie gar nicht den Anſpruch machen, dem Gefühle an die Seite geſtellt und in die höhere moniſtiſche Einheit einbezogen zu werden. Es fragt ſich nun aber, ob die Materie wirklich nur als Begriff uns gegeben, ob ſie nicht auch auf eine andere Weiſe, als empiriſches Datum, uns irgendwie gegenſtändlich iſt. In dieſer Hinſicht ſagt nun die Gefühlsmetaphyſik, daß die Materie uns nicht ſowohl als Begriff allein, als vielmehr ſchon in unſerem Gefühle ſelbſt gegeben iſt, in welchem ſie jedoch nicht geſondert von unſerem ſubjektiven Sein, ſondern mit demſelben identiſch verknüpft auftritt, als in welcher Identität eines Subjektiven mit einem Objektiven eben das Weſen des Gefühls beſteht. Wir ſind nämlich an uns nicht bloß Bewußtſein ſchlechtweg, ſondern auch Körper und als ſolcher Materie, wie jedem die große Analogie mit ſeinen Mitweſen darthut, aber wir haben für dieſe unſere zweifache Beſtimmung gleichwohl ein identiſches Kriterium, und dies iſt eben unſer Gefühl:

Als die primitive Thatsächlichkeit unserer selbst. Im Gefühle sind deswegen nicht allein jene zwei empirischen Urdaten als solche gegeben, sondern sogar (wie es auch sein muß, wenn wir überhaupt zu einem monistischen Resultate kommen sollen) mit einander zu einer identischen Einheit verknüpft. Und das ist das Zweite, was der Gefühlsmetaphysiker lehrt.

Er ist nach alledem also nicht sowohl vom gewöhnlichen Monismus aus-, sondern sogar über denselben hinausgegangen, indem er dessen in abstracto aufgestellte höhere Einheit mit einem realen Inhalt ausgefüllt, indem er an Stelle des bloßen Begriffes ein realempirisches Datum gesetzt hat.

Was dagegen die Stellung des Gefühlsmonismus zum Pantheismus betrifft, so ist sie notwendig eine polemische. Monismus und Pantheismus sind eben keineswegs dasselbe. Jener lehrt bloß eine höhere Einheit innerhalb des Individuums, über welche er nicht hinauszugehen braucht; dieser lehrt dagegen eine höhere, die Individualität in sich auffaugende Einheit in der Allheit. Diese letztere Annahme ist aber eine unbewiesene und unbeweisbare, während die Einheit innerhalb des Individuums nicht nur ganz widerspruchslos ist, sondern sogar — in der eben gegebenen Fassung — die Evidenz eines empirischen Datums mit sich führt. Daher auch ist der zuweilen gemachte Vorhalt, daß man das Gefühl nicht monistisch oder pantheistisch fassen dürfe, bloß in seinem zweiten Teile gerechtfertigt, nicht aber in seinem ersten. Ingleichen kann der Gefühlsmetaphysiker aus

dieſem Grunde trotz des moniſtiſchen Ausgangspunktes ſeines Syſtems die Individualität in den Mittelpunkt desſelben rücken, kann er trotz der Transſzendenz ſeines Prinzips dieſes doch vom individuellen Bewußtſein als von ſeiner Wurzel auslaufen laſſen, kann, mit einem Worte, ſeine Lehre metaphyſiſcher Individualismus ſein.

In der That liegt eben darin der Fortſchritt, welchen die Gefühlsmetaphyſik gegenüber der pantheiſtiſchen Willensmetaphyſik aufzuweiſen hat. Sie iſt zugleich realiſtiſcher und konkreter als dieſe, ſie zeigt, daß der adäquat gefaßten Individualität ſelbſt Transſzendenz zukommt, daß es daher ein Irrtum war, wenn man bisher glaubte, ſich mit ſeinem metaphyſiſchen Bedürfniſſe an PAN wenden zu müſſen, daß vielmehr PAN ein geſtürzter Götze iſt, mit dem ſich zu befaſſen bald nur mehr die Aufgabe der Geſchichte der Philoſophie ſein wird.

* * *

Dies vorausgeſchickt, übergebe ich meine kritiſch-dogmatiſchen Aufſätze hiermit der denkenden Öffentlichkeit. Sie ſind im Verlaufe der verfloſſenen zehn Jahre bei verſchiedenen Veranlaſſungen entſtanden und in verſchiedenen Zeitſchriften zum erſten Male erſchienen. Gleichwohl ſtehen ſie mit einander in einem inneren Zuſammenhange, ſind ſie Ausflüſſe eines und desſelben umfaſſenden Grundgedankens, ſind ſie insgeſamt Beiträge zur Philoſophie des Gefühls in dem ſoeben ausgeführten Sinne dieſer Lehrmeinung.

Ihr, die ich berufen halte, einer zukünftigen Weltanschauung als Grundlage zu dienen, jener Weltanschauung, die sich — eine geschichtliche Fortentwicklung bildend — würdig anreihen wird den großen Weltanschauungen der deutschen Idealphilosophen, ihr galt mein Bemühen.

Den verständigen Leser aber bitte ich, mich insoferne zu unterstützen, als er in allem, was ich ihm zu sagen habe, den Grundgedanken zu erkennen sich bemühe; er ist überall ein und derselbe, unwandelbare.

Vermöchte Philosophie durch Musik ausgedrückt zu werden, wäre er die Tonica zu allen meinen Melodieen.

Das Grundproblem der Psychologie.

Kritik des physiologischen Psychebegriffs.

Wenn ich im Nachfolgenden eine allgemeine Kritik auf Grund einer einzelnen Erscheinung üben werde und damit dennoch die gesamte Wissenschaft und nicht bloß ein einzelner Vertreter getroffen werden soll: So berechtigt mich hierzu der Umstand, daß ich als diese „einzelne Erscheinung" ein modernes Lehrbuch ins Auge gefaßt habe: Ziehens „Leitfaden der physiologischen Psychologie" — also ein Kompendium neuesten Datums. Was Ziehen uns bietet, bietet er uns deshalb im großen und ganzen namens der heutigen Schule; was ihn im besonderen trifft, trifft diese im allgemeinen.

Anders auch vermöchte ich ja meine nachfolgenden positiven Ausführungen über das Grundproblem der Psychologie mit dieser Kritik kaum passend einzuleiten. Denn die Merkmale der allgemeinen Wahrheit sind nur an den Merkmalen des allgemeinen Irrtums meßbar; Spezialirrtümer sind hierzu ein zu kurzer Maßstab. —

Ziehen nennt sein Buch eine Psychologie. Mit Recht fragt er deswegen in der Einleitung: „Was ver-

hilft uns zu einer ſicheren Diagnoſe des Pſychiſchen?“ und antwortet darauf: „Das Kriterium kann nur lauten: Alles was unſerem Bewußtſein gegeben iſt und nur dieſes iſt pſychiſch.“ In unſerem Bewußtſein gegeben; — das iſt die große Frage, in deren Aufklärung Phyſiologie und Pſychologie zu ſo verſchiedener Antwort gelangen, die Frage, was alles in unſerem Bewußtſein gegeben, die Frage, wann wir noch von Bewußtſein überhaupt ſprechen dürfen, wann nicht mehr. Ohne mich auf den Standpunkt, den ich dieſer Frage gegenüber ſelbſt einnehme und den Ziehen zweifellos als den des Hylozoismus brandmarken würde, zu ſtellen, muß ich doch konſtatieren, daß der Phyſiologe ſeinerſeits den Begriff Bewußtſein ganz ungebührlich und unkritiſch einſchränkt. Bewußtſein fängt nach ihm erſt bei der Empfindung an; weder der Reflex noch die ſogenannte automatiſche Handlung haben nach ihm pſychiſches Korrelat, d. h. ſie ſind ohne Bewußtſein. Aber die Gründe, die er für ſeine Behauptung anführt, ſind pſychologiſch ganz ohne Überzeugungskraft, gewiſſe Folgerungen, die er zieht, verraten eine pſychologiſche Naivetät, die befremdet. „Ganz gleichgiltig“, ſagt er, „iſt es für unſere Auffaſſung, ob dieſe Reflexe, für welche pſychiſche Parallelvorgänge nicht nachzuweiſen ſind, aus *urſprünglich pſychiſchen* Akten hervorgegangen ſind.“ So kann nur der Phyſiologe ſprechen, dem trotz ſeiner feierlichen Korrelatserklärung zwiſchen Pſyche und Molekül alle pſychiſchen Thatſachen eben doch *bloß* Hirnzellerregungen ſind. Dieſes übrigens in der Schule Darwins genommene

Anlehen, Reflexerscheinungen zu erklären, habe ich schon an anderer Stelle als das bezeichnet, was es ist: Einen dreisten Versuch, das Bewußtsein aus sich selbst hinauszukomplimentieren. In der That ist dieser Psychologie („ohne Psyche", um mit Lange zu reden) das Bewußtsein nur eine Art physiologischer Cadenz, der Zipfel des Sacktuches, das dem Professor der Physiologie hinten aus der Rocktasche guckt, dessen er sich schämen würde, wenn er es nicht so notwendig brauchte. Es darf uns solcherart nicht wundern, wenn er sich bis zu der Konsequenz versteigt, auch z. B. das Spiel der Virtuosen als einen automatischen Akt zu bezeichnen, in betreff welches uns „jeder Anhaltspunkt für die Annahme eines psychischen Parallelvorganges fehlt." Die Virtuosen mögen sich bedanken; ich meinesteils fände etwas Kränkendes darin, in psychischer Hinsicht mit einer Spieldose auf die gleiche Stufe gestellt zu werden; aber freilich ist dieser Vergleich nur konsequent physiologisch. Wenn aber Ziehen im Zusammenhange damit und quasi als argumentum ad hominem geltend macht, „die Selbstbeobachtung beweise schließlich allein die Existenz eines psychischen Vorganges" und diese spreche hier für keinen psychischen Parallelvorgang, so ist das — psychologisch betrachtet — unzutreffend. Als ob es der selbst nicht beobachteten psychischen Thatsachen nicht Tausende gäbe, und als ob eben deswegen die Selbstbeobachtung nicht ein ganz unkritischer Zeuge wäre!

Das Bewußtsein oder der „psychische Parallelvorgang" fängt also bei den Physiologen erst mit der Em-

pfindung an. „Wir haben in den letzten Vorlesungen", sagt Ziehen, „ausführlich das Entstehen der Empfindungen aus den äußeren Reizen verfolgt. Was wird nun aus den Empfindungen, die in der geschilderten Weise entsprechend den Erregungen der Hirnrinde aufgetaucht sind und nun in das Spiel der Assoziation eintreten?" Mit Verlaub! „Das Entstehen der Empfindung" haben wir keineswegs verfolgt; am wenigsten ihr Entstehen aus den Reizen, die nach der gegebenen Erklärung des psychischen Korrelats entbehren, wogegen Empfindungen nach eigenem Geständnisse ein Doppelwesen vorstellen: einen physiologischen Vorgang mit psychischem Korrelat. Von jenem Vorgang hat man uns zwar eine befriedigende Ableitung aus den Reizen gegeben. Wo aber blieb die Ableitung des psychischen Korrelats? Wie kann ein Doppelwesen, wie die Empfindung, aus einem einfachen Wesen, wie es der Reiz ist, abgeleitet werden, wie aus ihm entstehen? Derlei, günstigstenfalls naive, schlimmstenfalls unehrliche Zumutungen mag, im physiologischen Kollegium seinen Hörern zu stellen, Gebrauch sein; litterarisch müssen sie zurückgewiesen werden. Entweder man verzichtet auf den Titel Psychologie, oder man gibt für psychologische Begriffe auch psychologische Erklärungen, denkt auch psychologisch. — Ebenfalls unpsychologisch ist es gedacht, wenn gesagt wird, „von der sensiblen oder sensorischen Erregung, welcher eine Empfindung entspricht, bleibt gar nichts Psychisches zurück, sondern nur eine dauernde materielle Veränderung." — Dieser zurückgebliebenen

materiellen Spur entspricht überhaupt nichts Psychisches.“ „Erst wenn irgend eine verwandte Vorstellung in mir auftaucht, wird diese lediglich materielle Spur auch psychisch als Vorstellung lebendig.“ — Damit läßt sich freilich alles erklären, das ist eine gar bequeme Psychologie! Wenn man mit den Begriffen des materiellen und des psychischen Thatsächlichen in solcher Weise eskamotiert, wie hier die Physiologie, dann gehören Philosophie und Psychologie in die Rumpelkammer der Geister, dann haben die Denker von Thales bis Schopenhauer vergebens spekuliert, dann fragt künftig, um mit dem letzteren Philosophen zu reden, bei „Gevatter Handschuhmacher“ an und schreibt Traktate für „gelehrte Barbiergesellen“.

Mit diesem psychologischen Gewaltstreich hat die Physiologenschule die Pforte des Bewußtseins *erbrochen*, — nicht erschlossen. Wessen man sich des weiteren versehen kann, ist kaum zweifelhaft, im Grunde auch fast gleichgültig.

Immerhin wird es nicht ohne Nutzen sein, die Physiologen bei ihrer weiteren Arbeit zu beobachten. So wenn sie vom Gefühlston der Vorstellungen sprechen. Unter jenem verstehen sie die Beziehungen der Empfindungen, ingleichen der Vorstellungen auf Lust und Unlust und berühren hier, freilich ohne es zu ahnen, das psychologische Hauptproblem in seinem innersten Kern.

Zuvörderst wird Kant abgefertigt, der noch so naiv war, das Gefühl der Lust und Unlust als besondere Seelenfähigkeit anzusehen. „Dem gegenüber haben unsere

bisherigen Erörterungen uns bereits gelehrt, daß die Gefühle der Lust und Unlust in dieser Selbständigkeit gar nicht existieren, daß sie vielmehr nur als Eigenschaften von Vorstellungen, als sogenannte Gefühlstöne auftreten." Wer aber von unseren Physiologen gelernt hat, alle Empfindungen und Vorstellungen am Progressus einer allmählichen Organentwicklung entstehen zu sehen, wird von dieser Einführung so fundamentaler psychischer Thatsachen als Lust und Unlust ganz gewiß nicht befriedigt sein können. Zudem: Welche Bedeutung, welche Verständlichkeit hätten überhaupt für uns „Gefühlstöne", wenn wir sie an keinem Psychischen messen könnten? Sie wären vielmehr für uns ganz unverständlich, wenn Lust und Unlust nicht an sich uns gegeben wären. Hier erweist sich eben abermals die psychologische Notwendigkeit eines *aprioriſchen* Elements unseres Bewußtseins, noch dringender als das einer etwaigen „Vorstellung a priori", weil, wie ich andern Orts noch ausführen werde, in einem absolut hohlen Seelenraum weder jemals eine Empfindung noch Vorstellung, noch sonst ein psychischer Impuls überhaupt wachgerufen werden kann. Es ist die den Physiologen eigentümliche Tendenz der *Entgeistigung* des Ichs, der wir hier in einem starken Beispiele begegnen; sie rauben zuerst diesem Ich Stück für Stück seines Wesens, bis nichts übrig bleibt als ein im Innern leerer Zellenhaufen. Dann sehen wir sie gleich darauf eifrig bemüht, Steinchen für Steinchen wieder in dieses leere Innere hineinzutragen, es auszufüllen. Wahrhaftig, ein kindisch Spiel! Den Gipfel

unfreiwilliger Komik bildet es aber zweifellos, wenn die Physiologie über die Niederungen unterer Bewußtseinsphänomene hinweggelangt ist und ins Gebiet des willkürlichen, menschlichen Denkens eintritt, etwa bei der Psychologie der Aufmerksamkeit. Da der Wille als selbständiges Vermögen gleich dem Gefühle geleugnet wird, so gilt es, auch die Aufmerksamkeit (willkürliches Wahrnehmen) aus dem armseligen psychischen Material, das den Physiologen noch zu Gebote steht, zu erklären. Für den Psychologen kann es natürlich keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß jeder solche Versuch psychologisch mißlingen muß. Denn eben der Wille ist, just im Sinne der Popularpsychologie, das Prius gewisser Bewußtseinserscheinungen, konstituiert sie als solche. Der Physiologe, wenn er mit Ziehen den Willen leugnet, muß dementgegen darauf bedacht sein, auch z. B. in der Aufmerksamkeit das Willenselement zu eliminieren und die Erscheinung rein assoziativ zu erklären. Da aber die Assoziation — zumal im willenlosen Subjekt — offenbar von bloß äußeren Umständen (um nicht zu sagen vom Zufall) abhängt, so ergibt sich für den Physiologen die mißliche Konsequenz, uns in unserem eigenen Aufmerken, ja weiter auch im willkürlichen Denken und Handeln, zu unseren eigenen — ich weiß nicht, ob gelangweilten oder erstaunten — Zusehern zu machen. „Die durch die Bewegungen (unseres Sehapparates) erzeugte Bewegungsempfindung gibt dem Aufmerken jene eigentümliche Empfindung der Aktivität" sagt Ziehen. Also unsere Bewegung (die wir nicht wollen) erzeugt eine

Empfindung (für die wir nichts können), und diese doppelte Passivität unseres Bewußtseins ist Aktivität!

Zu welchen Ergebnissen eine auf solcher Bahn schreitende Psychologie in allen tieferen, insbesondere ethischen und künstlerischen Fragen kommen muß, bedarf für den Verständigen kaum des Hinweises. Auf künstlerischem Gebiete kennt man die Physiologen längst als Laien; in Ziehens Schrift lernt man sie auf ethischem Gebiete auch als Philister kennen. Tugenden sind Ziehen — höchst einfach — Vorstellungen mit positivem Gefühlston, Laster solche mit negativem. Dabei ist Ziehen so aufrichtig, uns — ich weiß hier wirklich nicht, ob bloß im eigenen Namen oder in dem aller Physiologieprofessoren — zu gestehen: „Ohne soziale Gemeinschaft würde die ethische Gefühlsbetonung voraussichtlich eine Spezialität einiger absonderlicher Köpfe geblieben sein." Wenn aber Ziehen gleich darauf sagt: „Sie werden mich vielleicht fragen, wo bei dieser Darlegung das absolute Sittengesetz bleibt, von welchem so viele Philosophen erzählt haben," — so wollen wir ihm diese Frage, da er sie offenbar an seine Schüler richtet, mitsamt der darauffolgenden, jugendliche Gemüter wahrscheinlich erheiternden Phrase: „Sollten Metaphysik und Religion uns solche (absolut ethische Werte) nachweisen, so wird das Verdienst ganz diesen beiden zufallen," zugute halten. Vermutlich haben Metaphysik und Religion nur auf diese Aufforderung gewartet.

Daß in physiologischer Beleuchtung das große, ja erhabene Problem der Willensfreiheit, das, dem modernen

philosophischen Naturalismus zum Trotze, noch keineswegs aus der Welt geschafft ist, zur bloßen Farce herabsinkt, habe ich zu erhärten wohl nicht erst nötig. Wer den Willen als selbständiges Vermögen leugnet, wird seine mögliche Freiheit erst gar nicht ernstlich untersuchen. Das ist nur konsequent. Das „ich will" bedeutet den Physiologen bloß eine Konstellation latenter Vorstellungen. Diese sind necessiert; also ist es auch der Wille. Wenn aber Ziehen zur Bekämpfung der Lehre eines besonderen Willensvermögens die Psychiatrie als Zeugen anführt, die die Abulie nur als Sympton, nicht als selbständige Geisteskrankheit kennt, so muß dieser Versuch als ein ganz unglücklicher bezeichnet werden. Wer jemals in die bemitleidenswerte Ratlosigkeit, die auch heute noch unsere Irrenärzte den Geisteserkrankungen gegenüber an den Tag legen, einen Einblick zu thun Gelegenheit hatte, dem wird kein Urteil der Psychiatrie imponieren. Abgesehen davon ist es aber auch unkritisch, vom erkrankten Seelenvermögen auf das gesunde zu schließen und zu folgern, daß, weil dort der Wille nicht selbständig in die (kranke) Erscheinung trete, dies auch hier nicht der Fall sein könne.

Der Schlußstein jeder wahren Psychologie wird stets die abstrakte Definition des Psychebegriffs sein; so gewiß, als das Fundament, die empirische Voraussetzung der Möglichkeit aller Psychologie, die konkrete Ichthatsache ist.

Die Physiologie, die nun die letztere als solche bekanntlich gar nicht anerkennt, gelangt gleichwohl zu der

ersteren. Zuvörderst streift sie den Ichbegriff bei der Erläuterung des willkürlichen Denkens. Wie die Physiologie dies thut, ist für sie äußerst bezeichnend: „Alle diese Innervationen“ (die Muskelinnervationen) „vollziehen wir meist unbewußt, und wir haben von diesen einzelnen Bewegungen auch keine isolierten Empfindungen, aber die Summe derselben erzeugt eine eigentümliche Gesamtempfindung . . .“ Wie aber, muß hier der Psychologe einwenden, ist es auch nur entfernt denkbar, daß eine Summe unbewußter Thatsachen jemals ein Bewußtsein (Gesamt-Empfindung) gibt? Das ist doch offenbar ebenso undenkbar, als daß die Summe aller festen Körper der Welt auch nur einen einzigen Tropfen Flüssigkeit gibt, oder die Summe aller Rot ein Blau, oder die Summe der c aller Oktaven zusammen ein cis. Abermals muß ich hier das proton pseudos unserer gesamten Physiologie berühren, den Fehler, aus einem aprioristischen Nichts ein aposteriorisches Etwas zu machen, den hohlen Seelenraum, wie ich oben sagte, von außen erklingen lassen zu wollen. Nur totaler Mangel an philosophischer Denkfähigkeit kann über dergleichen hinwegsehen. Ganz vergebens bemüht sich unter dieser fehlerhaften Voraussetzung die Physiologie, das Ich nun aus einzelnen Stücken zusammenzuleimen, als da sind: Gesamtheit aller Einzel-Empfindungen, Gesamtheit aller Erinnerungsbilder, Gesamtvorstellung der wichtigsten „geistigen und körperlichen Erlebnisse in der Vergangenheit“. Ich sage vergebens; denn alle diese Stücke, die auf nichts, auf keinen adäquaten Mittelpunkt bezogen,

von keinem solchen zusammengehalten sind, zerflattern in alle Richtungen, gleich den aus einem Kanonenrohr geschossenen Pulverwölkchen. Gerade hier sieht jede denkende Psychologie sich deshalb gezwungen, ein aprioriſches esse — nenne man es Subjekt oder Seele oder sonstwie — anzunehmen und so, in der Form zwar hypothetisch, in der Sache aber gänzlich apodiktisch den Übergang ins Metaphysiologische, d. i. ins Psychische, zu bewerkstelligen. Dem entgeistigten Ich der Physiologie hält sie mit Recht ein entmaterialisiertes Ich entgegen, und wenn jene bis zu der äußersten Konsequenz einer völlig mechanistischen Icherklärung gelangt, so bietet ihr diese im Hylozoismus ein nur zu berechtigtes Paroli.[1])

[1]) Indessen muß konstatiert werden, daß die heutige Psychologie, obwohl sie berufen wäre, den Anmaßungen der Physiologie entgegenzutreten, in der Sorge um ihr vermeintlich gefährdetes wissenschaftliches Renommee von der Physiologie vielfach in Abhängigkeit gerät, so erst neuestens wieder in Friedr. Jodls „Lehrbuche der Psychologie" (Cotta 1896), wo es Seite 39 heißt: „Steigt man in der Reihe der komplexen Verbindungen aufwärts, so gelangt man zu den Eiweißverbindungen oder Proteïnstoffen, welche die größte Zusammensetzung, die größte Unbeständigkeit und nicht nur in ihren einzelnen Molekülen, sondern als Masse eine gewisse Beweglichkeit und Empfindlichkeit gegen äußere Einflüsse aufweisen, d. h. zu den Grundformen nicht nur des Lebens, sondern auch des Bewußtseins. Und darum führt die Anerkennung einer sprunglosen Entwicklung und eines einheitlichen Zusammenhanges in der Welt durchaus nicht notwendig zum Hylozoismus, unter welchem nicht bloß die Vorstellung einer Weltseele, einer Gesamtpersönlichkeit des Universums zu verstehen ist (makrok. Hylozoismus), sondern ebenso der Gedanke, daß schon die letzten begrifflich erreichbaren Einheiten der Materie gleichzeitig als Ausgangspunkt der geistigen Entwicklung gedacht werden (atomist. H.). Diese Ansicht, welche antimaterialistisch zu sein glaubt, ist gerade

„Zu erörtern bleibt uns nur noch," sagt Professor Ziehen gegen Schluß seines Buches, „wieso wir dazu kommen, unsere Ichvorstellung als Ursache unserer Handlungen zu betrachten, und endlich, woher unser Gefühl der Freiheit bei unseren Handlungen kommt. Ersteres beruht offenbar auf dem äußerst häufigen Auftreten der Ichvorstellung und der jeder Handlung vorausgehenden Vorstellungsreihe ... fortlaufende Bewegungsempfindungen bestätigen mir, daß mein Körper sich bewegt. Die Beziehungsvorstellung der Ursächlichkeit tritt aber empirisch überall da auf, wo zwischen zwei Vorstellungen eine sehr enge assoziative Verknüpfung und doch Successsion besteht." Das heißt denn doch, wie ich oben schon sagte, sich aus sich selbst hinauskomplimentieren! Daß mein Körper sich bewegt, das werde ich also sozusagen erst hinterher zu meiner Verwunderung gewahr. Das Sichbewegen meines Körpers ist als äußere und innere Thatsache keineswegs identisch verknüpft; sondern mein Körper bewegt sich an sich, und wieder ich, für mich, werde diese meine eigene Bewegung gewahr. Ich bin somit aus mir selbst hinaus- (und zu-

---

im strengsten Sinne materialistisch, weil sie die fundamentale Bedeutung der Form, der Struktur übersieht. Das Morphologische aber ist das Unersetzliche, auf welchem die höheren Gestaltungen des Daseins beruhen." — Ja, ist denn die „Form", die „Struktur" ꝛc. etwas zur Materie Gegensätzliches, wie etwa der „Geist" oder das Bewußtsein, die Form, die hierbei nicht anders, denn als stoffliche Bestimmtheit gemeint sein kann? Wenn aber die Form Accidenz der Materie ist, mit welchem Rechte wird der Hylozoismus, weil er angeblich die Form zu gering schätzt, materialistischer Heimlichkeit geziehen?

gleich heraus-) getreten und mein eigener Zuseher geworden. Genau so müßte einer Maschine zu Mute sein, wenn sie plötzlich von außen her Bewußtsein erhielte; auch dem Menschen, der sich selbst begegnete. — Wer aber bin ich denn eigentlich in diesem ganzen seltsamen physiologischen Schäferspiel? Bin ich mein Körper, der „sich bewegt"? Bin ich das ich, dem „fortlaufende Bewegungsempfindungen" diese Bewegung meines Körpers „bestätigen"? Doch offenbar das letztere: und so hat denn die Physiologie selbst ein „ich" konstituiert, das neben dem Körper oder außer ihm besteht, als dessen Zuseher nämlich. Die Physiologie ist so wider Willen und ohne es zu wissen zu einer spiritualistischen Hypostase gelangt, die unter gleichzeitiger Aufhebung der fundamentalen Identitätsbeziehung zwischen „Leib und Seele" all dem widerspricht, was bisher gelehrt wurde. Weil aber die Physiologie zu diesem Ergebnisse konsequent gelangte, weil sie, beim Ichbegriff angelangt, vor der Alternative stand, diesen Begriff entweder gänzlich zu verwerfen und so unrettbar der Lächerlichkeit zu verfallen oder aber ihn in der obigen Weise umzubiegen: so folgt mit unerbittlicher logischer Konsequenz, der auch die Physiologie sich fügen muß, daß die Voraussetzungen, deren sie sich in ihrem Verfahren bediente, verfehlte sind.

Der physiologische Psychebegriff, soviel geht aus unserer Betrachtung mit Gewißheit hervor, ist unhaltbar. Die physiologische Psychologie ist — in ihrer heutigen Form und behaftet mit so kolossalen Denkfehlern — eine kritiklose Unwissenschaft. Ihre empirischen Ergebnisse,

welchen Wert man ihnen im einzelnen auch beimeſſen mag, ſind unter der gegebenen methodologiſchen Vorausſetzung gänzlich ungeeignet, pſychologiſche Probleme adäquat zu erklären. Noch ungeeigneter ſind ſie aber jedenfalls, die Grundlage einer würdigen, zeitgemäßen Philoſophie zu bilden. Daher iſt auch die Abneigung gerechtfertigt, welche tiefere Denker gegen unſer vom falſchen Glorienſchein der Wiſſenſchaftlichkeit umfloſſenes „Zeitalter der Phyſiologie“ hegen.

Der Ursprung der Psyche.

Das Bemühen der neueren Philosophie zielt dahin, eine Verbindung der Welt als Materie (des Realgrundes) und der Welt als Bewußtsein (des Idealgrundes des Seins) zu finden. Allein die Philosophie hat es bis vor kurzem nicht versucht, diese Verbindung anders als in abstracto herzustellen; und doch ist gerade diese Verbindung so konkret gegeben, wie nichts Zweites auf der Welt: als Gefühlsthatsache innerhalb meines Bewußtseins. In dieser Thatsache die beiden Elemente des Realgrundes und des Idealgrundes, des objektiven und des subjektiven Seinsgrundes empirisch nachzuweisen, das ist deshalb die Hauptaufgabe jeder über die Grenzen der bisherigen Ergebnisse hinausreichenden zukünftigen Psychologie und, weil eine solche Psychologie unmittelbar und notwendig mit der Philosophie in Verbindung tritt, auch ein Hauptproblem der letzteren.

Der Erste, welcher überhaupt den Cartesianischen Dualismus von Bewußtsein und Materie in Monismus

zu verwandeln und also Subjekt und Objekt zu verbinden strebte, Spinoza, verfiel einem seltsamen Verhängnisse. Nachdem Spinoza das „Denken" und die „Ausdehnung" als Attribute seiner abstrakten „Substanz" aufgestellt (und insoferne wohl auch die völlig richtige Determination „Bewußtsein und Materie", als die der beiden Wesenshälften der empirischen Welt, in die Philosophie eingeführt hatte), setzte er zuletzt den „Verstand" als dasjenige, welches die Substanz unter den beiden Attributen (Ausdehnung und Denken) anschaut. Was aber ist der Verstand, woher kommt er bei Spinoza? Er ist hier ein bloßes x, das nicht weiter abgeleitet wird und auch nicht weiter abgeleitet werden kann, weil es (zugleich das einzig Konkrete Spinozas) am Ende seiner Philosophie zu stehen kommt, anstatt am Anfang, weil aus dem vom Verstande abstrahierten, an den Anfang gesetzten „Denken" ohne Widerspruch nicht wieder der Verstand selbst abgeleitet werden kann.

Und demselben Widerspruch, derselben Schwierigkeit, fällt nicht bloß Spinozas System, sondern jede Philosophie zum Opfer, welche das „Denken" (oder besser das Bewußtsein) nicht zugleich mit dem Bewußten entstehen läßt, d. h. im „Denken" nicht den konkreten Dualismus von Objekt und Subjekt (als übrigens monistisch *vereinigten* Gegensätzen) nachweist; erst mit diesem Nachweis eines in sich identischen Objekt-Subjekts wird diese Schwierigkeit behoben, weil hierbei das Subjekt keine leere Form, keine Abstraktion der Bewußtseinsthatsache mehr ist, sondern mit dem Objekt, als seinem In-

halt, konkret vereinigt ist. — Mit dem „Denken" muß eben schon das „Denkende" und „Gedachte", mit der Form schon der Inhalt gesetzt werden, und es ist ebenso unstatthaft, ein Bewußtsein ohne Bewußtseinsinhalt, als einen Inhalt ohne Bewußtsein — (sog. unbewußte Vorstellung) — zu setzen. — Nur auf dem Boden einer konkreten Bewußtseinsthatsache also kann die Philosophie ihr weiteres Gebäude errichten. Daß aber dieser Dualismus auf primärer Stufe der Seinsentfaltung nicht mit dem Dualismus auf fortgeschrittener Stufe verwechselt werden darf, also die zur Identität zwischen Objekt und Subjekt verdichtete Gefühlsthatsache wohl zu unterscheiden ist von der differentiierten Objekts-Subjektsbeziehung einer fortgeschritteneren Seinsentfaltung (anschaul. und abstr. Bewußtsein): Dies bildet im weiteren die Grundvoraussetzung, ohne welche ein Fortschritt über die herrschende Schulmeinung nicht möglich ist. —

Hundert Jahre nach Spinoza wurde das Bewußtseinsproblem durch Kant neuerlich aufgerollt, allein nur insoferne, als Kant lediglich die Voraussetzungen, unter welchen das Problem seine strenge Lösung erfahren soll, gründlich untersucht und neu dargestellt und so die eigentliche Lösung auf veränderter und verbesserter Grundlage möglich gemacht hat. Insoferne auch ist Kants Philosophie in der That bloß kritisch, bloß reinigend und klärend, nicht dogmatisch, nicht weiterbauend, nicht fortsetzend. —

Die Nach-Kantsche Philosophie hat das Bewußtsein

leider in seiner logischen Begrifflichkeit und nicht in seiner konkreten Thatsächlichkeit zum Mittelpunkt der Spekulation gemacht. Denn, wenn Fichte vom logischen „Ich", Hegel vom „Geist" ausgehen, so heißt dies wahrlich nicht im konkreten Zentrum des Bewußtseins einsetzen, sondern in der äußersten, abstrakten Peripherie desselben; ist doch das logische „Ich" bloß das begrifflich gefaßte Bewußtsein und der „Geist" der äußerste, vom Zentrum entfernteste Grenzpunkt desselben. Schopenhauers Wille wiederum, obwohl ein Konkretes, verhält sich zum Bewußtseinszentrum ausschließend, ganz abgesehen davon, daß Schopenhauer bei der Bewußtseinsbestimmung seines Willens geflissentlich desultorisch bleibt. Schellings „unbewußter" Geist endlich, in der Hauptsache synonym mit Hartmanns „Unbewußtem" ist absolut unbrauchbar zu jeder Grundlage einer Bewußtseinsphilosophie und wird in diesem Sinne weiter noch zur Sprache kommen.

Der gemeinsame Fehler aller dieser Philosophen (Schopenhauer etwa ausgenommen) ist der, daß sie, anstatt von einer konkreten Vorstellung des Bewußtseins auszugehen, von einem abstrakten Bewußtseinsbegriff ausgingen, daß sie ferner das Selbstbewußtsein als erste, selbständige Stufe des Bewußtseins völlig übersahen und daher statt an den Anfang an das Ende des biologischen Idealprozesses verlegten. Zuletzt beruht dieser Grundirrtum darauf, daß die Philosophie bis dahin vielfach Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein (Selbstwahrnehmung) verwechselte. Diese,

als Gefühlsthatsache, kommt aber auch den niedersten und niederen Seinsformen, also den Tieren zu, jene, die Selbsterkenntnis dagegen, bloß dem Menschen und zwar um so vollkommener, je höher entwickelt er ist. Selbstbewußtsein ist demnach der Urzustand, die Wurzel alles geistigen Lebens, Selbsterkenntnis seine Blüte.

Erst Lotze erkannte diesen wichtigen Unterschied, ohne ihn indessen im hier angedeuteten Sinne zu verfolgen.

Ich meinerseits habe in meinen beiden Schriften[1]) diesen Unterschied dahin festgestellt, daß ich im Selbstbewußtsein eine „innere" Weltordnung anerkannte und von der „äußeren" Weltordnung unseres objektiven Bewußtseins unterschied, diese als die sekundäre, jene als die primäre bezeichnete und den Weg der biologischen Entfaltung des idealen (subjektiven) Seinsgrundes, welcher von der inneren zur äußeren Ordnung führt, solcherart aufzudecken versuchte.

Damit habe ich auch die Schranke niedergerissen, welche bisher jedem Versuch, das Bewußtsein ohne anthropomorphistische Gewaltthätigkeit als allgemeinen idealen Seinsgrund aufzustellen, entgegenstand. — So ist z. B. die einzige Ursache, welche uns die Anerkennung eines Bewußtseinslebens auch bei der Pflanze absurd erscheinen läßt, lediglich die, daß wir dieses Bewußtsein bisher stets nach Analogie unseres objektiven, vorstellenden, nach außen gerichteten Bewußtseins denken zu

[1]) „Das Gefühl als Fundament der Weltordnung." 1890. „Grundlegung einer Kosmobiologie." 1891.

müssen glaubten, während dessen hier doch lediglich von innerem, also Gefühlsbewußtsein die Rede sein kann; welcher Ausdruck überdies als eine denominatio a potiori zu verstehen ist und keineswegs eine auf allen Stufen identische, anthropomorphistisch generalisierte „Allvernunft" bezeichnet. — Mit anderen Worten: Während es vom Gefühlsbewußtsein *Grade* gibt, ist das Vorstellungsbewußtsein festumschriebenen Inhalts, liegt seine Identität gänzlich *oberhalb* jener Schwelle, *unter* welche es nicht sinken darf, ohne in bloßes Fühlen umzuschlagen. Daß diesem Vorstellen von Schelling-Hartmann das Prädikat „unbewußt" beigelegt wird, ändert nichts und verringert die anthropomorphistische Absurdität keineswegs, denn dieses „Unbewußte" kann, wenn nur der geringste Menschensinn in dem Dogma stecken soll, lediglich ein relatives und kein absolut und an sich Unbewußtes sein: in welchem Sinne denn auch Du Prel Hartmanns Lehre zu verbessern trachtete. Aber selbst nach dieser Korrektur ist es unmöglich, das „Unbewußte" zur Grundlage der Lösung des Bewußtseinsproblems zu machen, weil diese Lösung mit der *biologischen Entfaltung des Bewußtseins* aufs engste verknüpft ist und gerade diese letztere sich mit dem Lehrbegriff des Unbewußten nicht vereinigen läßt: Denn wie kann man die „Vorstellung" als Endglied und Blüte eines subjektiven Entwicklungsprozesses setzen, wenn sie schon von allem Uranfang an als fertiges Gebilde im Schoße eines „Unbewußten" ruht? [1])

[1]) Hartmanns ganze Philosophie betreffend, muß ich den

In mehrfachem Sinne dem Bewußtseinsproblem förderlich ist dagegen Du Prels Philosophie,[1]) und sie

---

Vorwurf erheben, daß sie viel weniger eine eklektische als geradezu eine kompilatorische ist.

Schon das allein genügt, ihr einen höheren Wert abzusprechen und Hartmann nicht unter die Bahnbrecher neuer Wahrheiten zu zählen, was man in nicht zu langer Zeit auch allgemein einsehen wird. Hartmanns Philosophie kann und konnte jedermann zu Stande bringen, der sich die Mühe nimmt, alle Systeme seit Kant genau zu studieren, in ihnen das Disparate auszuscheiden, sowie das Homogene zusammenzufassen: was im Grunde nicht so schwer ist, zumal alle diese Systeme von einem einzigen, eben dem Kantschen, ausgegangen sind. Hartmanns Philosophie ist ein Resumee der Philosophieen der letzten 100 Jahre, ein mixtum compositum, ein Mosaikbild, dessen zahlreiche Steinchen unter der Hand eines beharrlichen Arbeiters allmählich Gestalt annahmen. Hartmann hat aber die Philosophie nicht um einen einzigen Schritt über die Ergebnisse der letzten 100 Jahre hinausgebracht und ist vielleicht der wenigst originelle Philosoph aller Zeiten. Während andere Eklektiker, wie z. B. Mallebranche oder die Nachkantianer sich bloß an einen einzigen Vorgänger anlehnten, bedarf Hartmann zu seiner Anlehnung ein halbes Dutzend Vorgänger zugleich. Daß trotz dieser bedenklichen Gebrechen, trotz dieses absoluten Mangels an originellem Gedankeninhalt Hartmanns System so zahlreiche Anhänger und große Verbreitung gefunden, liegt außer an der philosophischen Unfruchtbarkeit der letzten Jahrzehnte hauptsächlich noch daran, daß es für unselbständige Köpfe etwas Beruhigendes hat, aus dem Wirrsal philosophischer Systeme der letzten 100 Jahre unangefochten hinauszugelangen, und dazu verhilft in einem gewissen Sinne die Hartmannsche Philosophie. — Ich meinesteils lehne es aber ab, kompilieren mit philosophieren zu vertauschen, denn mir sind die, selten zwar und nur zur guten Stunde geoffenbarten, aber dafür neuen Wahrheiten, die das Studium der Natur und des eigenen Bewußtseins darbietet, nicht feil um das trockene Schema eines noch so fruchtbaren Kombinierens mit hergebrachten Schulbegriffen.

[1]) Philosophie der Mystik von Du Prel.

deckt ſich darauf bezüglich in manchen Stücken mit meiner Philoſophie.

Das transſzendentale Subjekt Du Prels iſt in der Hauptſache identiſch demjenigen, was ich als Fundament der Weltordnung bezeichnet und im Gefühle als pſychiſches Datum nachgewieſen habe.

Du Prel ſucht die Natur dieſes Subjekts durch eine tiefe Analyſe des Traumes, in welchem dasſelbe ſich dem Selbſtbewußtſein unverhüllter offenbart als im Wachen, zu beſtimmen. Ich dagegen habe verſucht, es bei jenem Ende zu faſſen, mit welchem es ins wache Selbſtbewußtſein hineinragt; und da ſtellte es ſich denn als der innerſte Kern eben dieſes Selbſtbewußtſeins dar, wofür die Sprache nur den einen angemeſſenen Ausdruck „Gefühl“ beſitzt.

Du Prels Methode hat meiner gegenüber den Vorteil, daß bei ihr das zu unterſuchende Ding in enthüllterer Geſtalt erſcheint, dagegen aber den Nachteil, daß das unterſuchende Subjekt an Klarheit einbüßt, weil es entweder der Autopſie gänzlich entbehren und ſich an fremde Ausſagen halten muß (im Somnambulismus) oder derſelben doch nur im Traumzuſtande und in der Erinnerung daran teilhaftig wird.

Bei mir verhält es ſich gerade umgekehrt, indem zwar das zu unterſuchende Ding verhüllter iſt, ſoferne nämlich als es in wachem Zuſtande unterſucht wird, in welchem es durch das äußere, objektive Bewußtſein verdunkelt wird, dafür aber das unterſuchende Subjekt ſich bei ſeiner Autopſie der vollen Klarheit des Wachens zu erfreuen hat. Du Prels und meine Methode ergänzen

einander wie die beſchattete und beleuchtete Hälfte der Erde, und inſoferne als ſie ſich decken und unabhängig von einander ihren Weg verfolgten (da mir Du Prels Philoſophie erſt nach Herausgabe meiner Schrift über das Gefühl bekannt wurde), enthalten ſie die ſtärkſte Präſumtion für die Wahrheit der ihnen zu Grunde liegenden Theorie.

Aber ſelbſt in Fragen, in welchen Du Prels Philoſophie mit meiner divergiert, dürfte eine Vermittlung unſchwer zu finden ſein. So zwiſchen meinem Grunddogma von der zeit- und raumfreien Weſenheit des Gefühls und Du Prels Lehre von der transſzendental-zeitlichen Natur des Subjekts. Denn, was wir im empiriſchen Sinne als außerzeitlich und außerräumlich bezeichnen müſſen, das mag im transſzendentalen Sinne immerhin zeitlich und räumlich ſein; weil ferner die Thatſache der Zeit und des Raumes über unſere Vorſtellung davon hinausreicht, ſo können wir nicht ſagen, daß da, wo unſere Vorſtellung zu Ende iſt — welches eben für dieſe Vorſtellung heißt, außer Zeit und Raum ſein — auch die Thatſache von Zeit und Raum nicht mehr beſteht. Inſoferne mag alſo auch das transſzendentale Subjekt (das mit dem Gefühle identiſch iſt) innerhalb der Zeit- und Raumthatſache und zugleich außerhalb unſerer Vorſtellung von Zeit und Raum liegen. Für uns, im empiriſchen Sinne, iſt ſomit das Gefühl zeit- und raumfrei; an ſich aber kann es immerhin eine dem transſzendentalen Raum und der transſzendentalen Zeit angemeſſene Geſtaltung haben, d. h. innerhalb dieſer beiden „Formen“ liegen.

Da ferner unsere Vorstellung von Zeit und Raum innerhalb der Endlichkeitsgrenze liegt, so läßt sich absehen, daß die transszendentale Zeit- und Raumthatsache außerhalb jener Grenzen beginnt; wenn daher für uns das Gefühl, als das im empirisch-zeitlichen Sinne ausdehnungslose, auch zeitlos ist, so mag es im transszendentalen Sinne immerhin ein zeitlich ausgedehntes oder schlechtweg ein zeitliches sein. Der Zusammenhang zwischen dem metaphysischen Prinzipe und der realempirischen Erscheinung ist daher an keiner Stelle unterbrochen, es grenzen nicht zwei absolute Gegensätze aneinander, sondern lediglich für unsere Vorstellung findet eine Abgrenzung statt, an welcher die metaphysische Welt in die empirische Welt eintritt. Es ist dies dieselbe Stelle, an welcher das zeit- und raumfreie Prinzip zur zeitlichen und räumlichen Erscheinung wird, dieselbe Stelle, an welcher für unser Selbstbewußtsein das Gefühl einerseits zum Willensakt sich verdichtet, anderseits zur Vorstellung sich erweitert.

Diese Grenze wird für höhere Wesen, als wir sind, eine andere sein; sie wird, bezogen auf unseren Standpunkt, weiter gerückt sein, d. h. einen Teil der transszendentalen Sphäre umfassen, welcher für uns noch außerhalb liegt; von unserem immanent-empirischen Standpunkt aus (welchen meine Philosophie nirgends verläßt) heißt dies, daß für solche Wesen ein größerer Teil des Gefühlslebens in anschauliches Verstandes- und Vernunftbewußtsein umgesetzt, zu diesem Bewußtsein verarbeitet ist. Solche Wesen werden daher von der Welt

mehr erkennen als wir, wiewohl nicht mehr fühlen; der Beſitz ihrer Vorſtellung wird aus dem Vorrat ihres Gefühls bereichert, die pſychophyſiſche Schwelle ihres Bewußtſeins in der Richtung des Gefühlszentrums verſchoben worden ſein. Dieſe Verſchiebung wird ſich im Verlaufe des biologiſchen Prozeſſes ſolange erneuern, bis das letzte Reſiduum des Gefühles erſchöpft und in erkennendes Bewußtſein umgeſetzt ſein wird.

So viel über die Koinzidenz zwiſchen Du Prels und meiner Theorie.

Im Sinne der letzteren fortfahrend, muß ich zunächſt bemerken, daß ein zu dem geſchilderten Verhältniſſe zwiſchen Gefühls- und Erkenntnisbewußtſein reziprokes Verhältnis am entgegengeſetzten Ende der biologiſchen Kauſalreihe, alſo auf der *vormenſchlichen* Entwicklungsſtufe obwaltet, und der Nachweis eines eingeſchränkten Erkenntnisbewußtſeins der Tiere bei gleichzeitig unvermindertem Gefühlsbewußtſein, welches als latentes Erkenntnisbewußtſein noch unterhalb der Schwelle liegt, an welcher ein Umſatz von Gefühl in Erkenntnis ſtattfindet, dürfte unſchwer zu erbringen ſein. — Nach der herkömmlichen Anſicht vom Bewußtſein, welche dieſes ſtets bloß als Vorſtellungsvermögen nahm und kein anderes Bewußtſein anerkannte und erkannte, kam den Tieren ein geringeres Bewußtſein als den Menſchen zu, — wogegen nach meiner Theorie den Tieren lediglich ein geringeres nach Außen gerichtetes, objektives Erkenntnisvermögen eigentümlich iſt. In der That werden hinſichtlich des Gefühls die Tiere mit den Menſchen auf gleiche

Stufe zu stellen sein, wie dies ja auch hinsichtlich des Willens zu gelten hat, der bei den Tieren nicht minder heftig als beim Menschen sich äußert: ein Umstand, dem schon Schopenhauer mit Recht die größte Bedeutung beigelegt und den er im Sinne seiner Willenstheorie verwertet hat. Gleichwie aber der Wille nicht ohne den Fond eines Urbewußtseins überhaupt möglich ist, so auch nicht seine auf allen Stufen adäquate Energie ohne eine gleichfalls auf allen Stufen adäquate Ur-Bewußtseins-Potenz.

Mit der Verwechslung von Erkenntnisbewußtsein und Gefühl hängt auch der schon gerügte Fehler der Philosophie zusammen, das Selbstbewußtsein, d. i. das Bewußtsein jedes Wesens in sich selbst, ans Ende des biologischen Prozesses zu verlegen, anstatt an den Anfang, wohin es gehört. Das Selbstbewußtsein ist der Philosophie noch vielfach bloß ein (eingestandenermaßen oder stillschweigend angenommenermaßen) abstraktes Bewußtsein, das daher eigentlich nur dem Menschen zukommt, während es doch in Wahrheit das ursprünglichste Bewußtsein ist, welches es gibt, nämlich Gefühl. Folgerichtig muß die Philosophie den Tieren Selbstbewußtsein überhaupt absprechen, damit aber freilich auch das Bewußtsein ganz und gar; denn es ist kein nach Außen gerichtetes Bewußtsein möglich, das nicht auf ein schon vorhandenes, inneres Bewußtsein bezogen würde, weil keine äußere Kraft oder Materie in einem hohlen, d. i. bewußtlosen Innern Bewußtseinsakte her-

vorrufen kann: so wenig, als in einem luftleeren Hohlraum Resonanz entstehen kann. Dies hat nun endlich auch die moderne Psychologie erkannt, wenn sie den Ich-Begriff folgendermaßen definiert:

„Es ist immer dasselbe einheitliche, geschlossene, als Ganzes thätige Ich, welches Ordnung und Einheit in den Vorstellungen stiftet und sich seine Bewußtseinszustände auf Veranlassung der Erfahrung nach Maßgabe seiner aprioriſchen Kräfte macht. Der kritische Philosoph erkennt in diesem thätigen Ich ein transszendentales, übersinnliches, bei allen verständigen und vernünftigen Menschen" — und wohl auch bei den Tieren — „gleiches, nur in diesem Sinne überindividuelles Bewußtsein, eine „Gattungsvernunft". „Vorempirisch" ist ihm dieses Ich nur in dem Sinne, daß seine ursprüngliche und ureigene Seins- und Wirkungsart nicht durch die Dinge, die es erfährt, verändert wird, sondern daß es umgekehrt die Dinge, sobald es von ihnen erfährt, sobald es sie selbstthätig bewußt macht, zu Erscheinungen für sich umwandelt." (Dr. Otto Schneider „Transszendentalpsychologie 1891").

Es war deshalb auch ihrerzeit von der materialistischen Philosophie nur konsequent und unter der gegebenen Voraussetzung richtig, wenn sie, nachdem die Naturalisten (Hume, Locke) alle Apriorität des Bewußtseins geleugnet und lediglich die sensuale Einwirkung als Quelle unseres Bewußtseins bezeichnet hatten, dieses als Ausfluß eines geistigen Weltprinzips schließlich gänzlich negierte und bloß die Materie als einzige Thatsache der Welt gelten

ließ. — Die Idealiſten wieder erkannten zwar richtig die Schwierigkeit eines Nexus zwiſchen abſoluter Materie und abſolutem Geiſt (dieſen alten Carteſianiſchen Gegenſätzen), waren aber nicht im Stande, dieſer Schwierigkeit anders zu begegnen, als damit, daß ſie nach und nach alles ins Geiſtige einbezogen und ſchließlich die Materie in ihrem Anſichſein leugneten. Die richtige Löſung dieſer Schwierigkeit eines Verhältniſſes zwiſchen Materie und Bewußtſein führt nun geradewegs zur Annahme eines mit dem Objektiven identiſch verbundenen Subjektiven, welches wir als Urbewußtſein und Quelle alles übrigen Bewußtſeins zu betrachten haben: als wodurch die Brücke zwiſchen „Materie“ und „Geiſt“ hergeſtellt, die Spinoziſtiſche Einheit zwiſchen dem Ausgedehnten und dem Denkenden auf eine bloße Identität des Keimpunktes, der gemeinſamen Anfangsſtelle, dieſer beiden reduziert und das pſychologiſche Hauptproblem in eine neue und, wie zu erwarten ſteht, bedeutungsvolle Phaſe getreten iſt. Und gerade hier begegnet nun die Spekulation der Empirie, welche — von einer ganz anderen Seite ausgehend und bei der Empfindung anlangend — dieſe Empfindung an der Quelle ihrer Entſtehung, alſo bei der internen Wahrnehmung, gleichfalls als die Selbſtſpiegelung des Subjekts erkannt zu haben ſcheint: in merkwürdiger Übereinſtimmung mit dem von mir rein ſpekulativ erkannten und in meinem Buche „Das Gefühl“, geſchilderten pſychiſchen Ur-

phänomen. Diesen psychophysikalischen Beleg finde ich in der Schrift Hugo Münsterbergs: „Über die Aufgaben und die Methode der Psychologie". — Zunächst wird die fundamentale Wichtigkeit der Empfindung für das gesamte Bewußtseinsleben mit folgenden Worten gekennzeichnet:

„Wer heute den Gesamtstoff der Psychologie zur Darstellung bringen wollte, müßte in der That zuerst zeigen, daß alle Bewußtseinserscheinungen nur Veränderungen der Bewußtseinsinhalte sind, und daß alle nicht weiter zerlegbaren Bestandteile dieses Inhaltes Wirkungen oder Nachwirkungen peripher angeregter Körpervorgänge, alle psychischen Elemente also Empfindungen sind."

Ferner: „Wer die inneren Körperempfindungen studiert, erkennt in ihnen leicht alle diejenigen Bewußtseinsinhalte wieder, deren Hinzutritt in den Licht-, Schall- und Tastempfindungen unser Geistesleben konstituiert. Erst auf diesem Boden kann die Erkenntnis reifen, daß es andere psychische Elemente als Empfindungen und Empfindungsreproduktionen überhaupt nicht giebt, aus ihrer Verbindung also nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die Urteile, die Gemütsbewegungen, die Willensakte zu erklären sind."

Das eben erwähnte psychische Urphänomen wird hierauf folgendermaßen skizziert:

„Es entsteht die Frage, wie die inneren Organe dazu kommen, zentripetal Erregungen zum Bewußtsein zu senden, die sich mit den Sinnesorgan-Erregungen ver-

binden. Die äußeren Objekte rufen lediglich die letzteren hervor, die ersteren müssen also anderen Ursprung haben. Zufällig kann ihr Auftreten auch nicht sein, da sie sich fortwährend in engster Beziehung zu den Sinneserregungen erweisen. Es bleibt nur die Annahme, daß die zentralen psychophysischen Erregungen, durch zentripetale Reize angeregt, fortwährend zu Quellen zentrifugaler Impulse werden, deren periphere Wirkung sich in Bewegungen, Spannungen, Gefäßveränderungen u. s. f. kundgibt und natürlich ihrerseits nun wieder zur Quelle neuer zentripetaler Erregungen wird. Wird diese Thatsache berücksichtigt, so ordnet sich die Fülle der Phänomene einfachen Gesetzen unter und die kompliziertesten Erscheinungen finden ihre Erklärung."

Damit wäre zu vergleichen, was ich als die Grundvoraussetzung alles psychischen Lebens gekennzeichnet und als das Urphänomen in den Mittelpunkt meiner Bewußtseinstheorie und auch Philosophie gestellt habe, nämlich, daß das Subjekt der Wahrnehmung schon in sich selbst zur vollen Identität eines Wahrnehmenden gelangen, also sowohl die Subjekts- als die Objektsthatsache im Keime enthalten muß, wenn anders von der Möglichkeit des Einflusses objektiver Vorgänge auf ein empfindendes Innere überhaupt die Rede sein soll: Und man wird die überraschende Übereinstimmung zwischen spekulativer und empirischer Denkarbeit an dieser ersten und wichtigen Stelle nicht anders als anzuerkennen im Stande sein.

Aber auch die transszendental-spekulative Psy-

chologie scheint sich einer verwandten Auffassung allmählich zuzuneigen, wenigstens dürfte es unschwer sein, die nachfolgende Stelle aus dem bereits zitierten Werke von Schneider mit der von mir vertretenen Auffassung des psychischen Urphänomens in Einklang zu bringen: „Unsere Betrachtung über das Bewußtsein und das davon unzertrennliche Selbstbewußtsein gestand eine Kreisbewegung rückhaltslos zu; von der thatsächlichen Gegebenheit des Bewußtseins ging sie aus, erklärte letzteres aus seiner aprioriſchen, in der einheitlichen Verknüpfung alles Inhalts gipfelnden, an dem Sein sich bewährenden Thätigkeit, also Ursächlichkeit, mußte aber zugeben, daß in dieser Erklärung selbst schon das zu Erklärende mit allen seinen verschiedenen zu ergründenden Bethätigungsformen als ein Seiendes wirksam sei und daß wir selbst bei unserem philosophischen Nachdenken im Grunde Versteckenspiel treiben."

Das ist vollständig richtig und findet seine letzte Erklärung eben in dem psychischen Urphänomen, nach welchem in unserem Bewußtseinskeim Objekt und Subjekt zur Einheit verdichtet beisammen sind; jede Denkarbeit, in welcher diese beiden Elemente, die ja im Bewußtseinsverlaufe immer mehr auseinandertreten, stets konkret anzutreffen sind, muß daher notwendig nicht nur vom Subjekt ausgehen, sondern, beim Objekt angelangt, auch wieder zum Subjekt zurückführen, d h. im Objekt das Subjekt wiedererkennen und insoferne also einen kreisförmig in sich geschlossenen Prozeß darstellen.

Daß eine gleiche Übereinstimmung zwischen Empirie und Philosophie auch in den Folgesätzen zu Tage tritt, kann an sich wohl kaum auffallen, bestätigt aber immerhin die Richtigkeit der in beiden Systemen gezogenen Konklusionen. Von der größten Bedeutung ist sie da, wo die empirische Untersuchung sich dem die moderne Philosophie und Wissenschaft überhaupt so stark beeinflussenden, aus einer hyperabstrakten Fassung des Bewußtseins resultirenden Lehrbegriff des „Unbewußten" zuwendet, gegen dessen Unzulässigkeit, ja Absurdität aufzutreten als eine der wichtigsten Aufgaben der heutigen Spekulation zu betrachten ist. Hier soll zunächst die empirische Psychologie das Wort haben:

„Die wahrgenommene Welt kann wirklich durch Nichtwahrgenommenes ergänzt werden, auch das Nichtwahrgenommene kann dasselbe Sein haben wie das Wahrgenommene; ihr Sein besteht ja nicht im Wahrgenommenwerden, sondern im Wahrgenommenwerdenkönnen. Auch das Nichtwahrgenommene kann ein an sich Wahrnehmbares sein. Den direkten Gegensatz bilden die psychischen Phänomene; ihr Sein ist eben das Bewußtsein; die Loslösung des Bewußtseins von seinem Inhalt ist ja nur eine Abstraktion, die lediglich bezwecken soll, die konstante Seinsart aller psychischen Phänomene dem wechselnden Inhalt gegenüberzustellen, die aber nicht dazu mißbraucht werden darf, diesem Inhalt ein Sein unabhängig vom Bewußtsein zuzuschreiben. Ein Bewußtseinsinhalt, der nicht bewußt ist, gleicht nicht etwa einem Körper, der nicht wahr-

genommen wird, sondern einem Körper, der nicht ist. Unbewußte psychische Phänomene gibt es somit nicht; alle psychischen Phänomene sind uns direkt gegeben und die Zurückführung ihrer Verknüpfungen auf eine bestimmte Art durch hypothetische psychologische Ergänzung ist somit für alle Zeit ausgeschlossen." (Münsterberg.)

Äußerst zutreffend bemerkt in dieser Beziehung auch Dr. E. L. Fischer in seiner „Theorie der Gesichtswahrnehmung": „Allerdings spricht man in der Psychologie nicht selten auch von „unbewußten Empfindungen. Dies kommt aber daher, daß man entweder überhaupt keinen klaren und zutreffenden Empfindungsbegriff hat, oder das Wort Bewußtsein im reflexen Sinne gebraucht. Diejenigen nämlich, welche unbewußte Reflexionen annehmen, lassen sich hiezu meistens durch den Umstand bestimmen, daß es Empfindungen gibt, ohne daß man speziell seine Aufmerksamkeit darauf richtet. Diese Thatsache ist ohne Zweifel richtig, beweist aber nichts für das Vorkommen absolut unbewußter Empfindungen. Denn das Bewußtsein kann bekanntlich verschiedene Grade und Beziehungen haben. Es kann etwas im Bewußtsein vorgehen, ohne daß man weiß, daß es darin vorgeht; denn das Bewußte muß nicht jedesmal auch gewußt sein. Es ist eben zwischen dem unmittelbar einfachen und dem reflexen Bewußtsein zu unterscheiden. So kann z. B. das Tier die stärksten Empfindungen haben, ohne daß es um dieselben weiß. Empfindungen haben und um dieselben

wissen, sind zwei verschiedene Akte u. s. f." „Es kann Empfindungshaben stattfinden ohne das Bewußtsein um die vorhandene Empfindungsthätigkeit. Aber man kann keine Empfindung haben ohne jedes Bewußtsein. — *Jedes Empfinden ist also ein Bewußtwerden.*"

Das sind Ergebnisse von tiefeinschneidender Bedeutung und fundamentlegendem Einflusse für das Bewußtseinsproblem, welche uns wohl berechtigen, mit Bezug auf dasselbe von einer bestimmten Entwicklungsphase in der Psychologie zu sprechen.

Bei der großen, ja entscheidenden Wichtigkeit gerade aber des Bewußtseinsproblems für die Gesamtphilosophie läßt sich auch absehen, welche Veränderung in naher Zukunft dieser selbst bevorsteht. Mit Recht hebt Dr. Otto Schneider in der Einleitung seiner Transszendentalpsychologie hervor, daß „der ausgebreitete Einfluß, welchen die von Schelling und Hegel ausgehende Philosophie E. v. Hartmann's ausübt, die Überzeugung von der Notwendigkeit der Rückkehr zu Kant" nur zu kräftigen vermag; ich füge bloß hinzu, daß diese Rückkehr keine Umkehr bedeutet, daß, von Kant auslaufend, noch ein anderer Weg als der eben bezeichnete (Schopenhauer) zu uns führt, und daß wir nur diesen Weg weiterzuwandeln brauchen, um dem Ziele näher zu rücken.

Auch nur die *nächste große Station* auf diesem Weg *vorher* zu bestimmen, wäre Anmaßung; aber *rückblickend* können wir schon heute feststellen:

Daß die Zeit der *abstrakten Fassung* des

Bewußtſeins-Problems, der Ableitung der Bewußtſeinsthatſache aus einem oberſten Begriffe und dementſprechend auch des Aufbaues der Philoſophie auf rein begrifflicher Baſis ein für alle Mal vorbei iſt; man wird von jetzt an das Fundament der Weltordnung nicht mehr in luftigen Abſtraktionen, ſondern vielmehr da zu ſuchen haben, wo die Weltthatſache in ihrer konkreteſten Verdichtung anzutreffen iſt; und ich verhehle nicht, der Meinung zu ſein, daß dieſe Stelle unſer Gefühl iſt.

Über die Grenze des Subjektiven und des Objektiven im Wahrnehmungsprozeß.

Ich glaube keinen prinzipiellen Widerspruch befürchten zu müssen, wenn ich die gesamte Wirklichkeit in ihrem durchgängigen Zusammenhange als *realphänomenale Kausalität* bezeichne, die, soweit sie mit dem Subjekte in Verbindung tritt, zum *Wahrnehmungsprozeß* wird. An welchem Punkte, bei welcher Veranlassung wir auch immer die Wirklichkeit in Augenschein nehmen, stets zeigt sie sich uns als eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, die für unser Subjekt eben von jenem Punkte auszulaufen scheinen, wo wir in die Wirklichkeit geblickt haben.

In der realphänomenalen Kausalität, beziehungsweise im Wahrnehmungsprozesse gibt es nun aber offenbar objektive und subjektive Elemente; jene konstituieren in ihrer Gesamtheit das, was wir kurz aber treffend als Außenwelt, diese, was wir als Innenwelt bezeichnen.

Die Sonderung beider Elementgruppen, die Trennung zwischen Objektivem und Subjektivem, die Bestimmung

einer „Grenze“ zwiſchen beiden iſt die vornehmſte Aufgabe der Erkenntnistheorie. Auf welche Weiſe pflegt nun dieſe Aufgabe heute gelöſt zu werden — auf welche Weiſe *muß* ſie es werden, um dem Erkenntnis-Problem wirklich zu genügen? Dies darzulegen iſt der Zweck nachfolgender Abhandlung.

* * *

Die Phyſiologen ſind darin einig, daß die Empfindung das ſubjektive Element im Wahrnehmungsprozeß iſt, und geneigt, den Idealismus *Kants* inſoweit anzuerkennen, als ſie einräumen, daß eben durch dieſe ſubjektive Beeinfluſſung die Wirklichkeit nicht völlig nach ihrem „An ſich“ uns bekannt wird, ſondern vielmehr bloße „Erſcheinung“ im Sinne *Kants* iſt.

Dagegen läßt ſich einwenden, daß gleichfalls in Übereinſtimmung mit *Kant* die Empfindung das apoſteriori-ſche Element im Wahrnehmungsprozeß, alſo das-jenige iſt, welches vom „An ſich“ der Wirklichkeit herrührt, denn *Kant* ſagt: „In den Erſcheinungen nenne ich das, was der Empfindung korreſpondiert, die Materie derſelben, dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet werden kann, die Form der Erſcheinung. Da das, worin ſich die Erſcheinungen allein ordnen und in eine gewiſſe Form geſtellt werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſein kann, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a posteriori gegeben, die Form derſelben aber muß zu ihnen insgeſamt im Gemüte a priori bereit

liegen und daher abgeſondert von aller Empfindung können betrachtet werden." (Kritik.) Und an anderem Orte ſagt Kant: „Die Materie wäre im Gegenſatze der Form das, was in der äußeren Anſchauung ein Gegenſtand der Empfindung iſt, folglich das eigentlich Empiriſche der ſinnlichen und äußeren Anſchauung, weil es gar nicht a priori gegeben werden kann. In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung." (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaften, Phoronomie.)

Wie erklärt ſich nun dieſer Widerſpruch, wie iſt es möglich, daß einerſeits die Empfindung ein ſubjektives Element, anderſeits aber dasjenige Element unſeres Wahrnehmungsprozeſſes iſt, welches vom „An ſich" der Wirklichkeit herrührt?

Ohne Widerſpruch zwiſchen Kant und der modernen Phyſiologie, der hier nicht beſteht, offenbar nur ſo, daß das „An ſich" der Wirklichkeit ſelbſt ein ſubjektives Element iſt.

In dieſer Hinſicht halte ich nun folgende Analyſis der real-phänomenalen Kauſalität für die allein angemeſſene, unſeren Wahrnehmungsprozeß zu erklären.

* * *

Empiriſch gegeben iſt zweierlei: die Außenwelt oder das Nicht-Ich und die Innenwelt oder das Ich. Beide ſind miteinander durch Kauſalität verbunden. Die Außenwelt wieder enthält zwei Elemente, die ſie konſtituieren: die Erſcheinung und ein der Erſcheinung zugrunde

liegendes inneres Prinzip, das „An sich“ der Erscheinung; wir denken jene als Bewegtes, dieses als Bewegendes.[1]) In analoger Weise enthält das Ich zwei Elemente: unsere äußere Erscheinung, die wesensgleich mit jener Erscheinung der Außenwelt ist, und unser Inneres, das unserer Erscheinung zugrunde liegt, und das wir als Bewußtsein erkennen. Zwischen diesen vier Elementen sind, soferne wir dieselben parweise ordnen, dreierlei Verbindungen möglich; eine derselben muß der Wirklichkeit entsprechen, d. h. sie muß wirklich sein und uns somit die realphänomenale Kausalität im Wahrnehmungsprozeß darstellen.

1. Fall: Die Erscheinung der Außenwelt steht in Verbindung mit unserem Innern und das innere Prinzip der Außenwelt in Verbindung mit unserer äußeren Erscheinung.

2. Fall: Die Erscheinung der Außenwelt steht sowohl in Verbindung mit unserem Äußern als unserem Innern, und das innere Prinzip der Außenwelt steht gleichfalls in Verbindung sowohl mit unserem Äußern als auch Innern.

3. Fall: Die Erscheinung der Außenwelt steht in Verbindung mit unserer äußeren Erscheinung, und das

---

[1]) Daß wir zur Erkenntnis dieses Doppelwesens auf subjektivem Wege und zwar durch Übertragung der am Ich erkannten Doppelnatur auf die Außenwelt, das Nicht-Ich, gelangt sind, ist hier irrelevant: wir haben es bloß mit der erkannten Thatsache, nicht mit der Möglichkeit ihrer Erkenntnis zu thun; wir fassen die Thatsache hier exoterisch, nicht esoterisch.

innere Prinzip der Außenwelt steht in Verbindung mit unserem Innern.

Von diesen drei Fällen enthalten die beiden ersten offenbar eine Inkonvenienz: es ist die einer kausalen Verbindung zwischen Innerm und Äußerm. Inneres und Äußeres sind aber inkommensurable Gegensätze, die deshalb keine gemeinsame Kausalreihe bilden können. Es bleibt somit bloß der 3. Fall übrig, denn in ihm erscheint die obige Inkonvenienz vermieden.

Wir werden deshalb diesen Fall als den der Wirklichkeit entsprechenden und darnach folgende Konstitution der realphänomenalen Kausalität im Wahrnehmungsprozeß annehmen müssen.[1])

* * *

[1]) Wenn ich hier die Unmöglichkeit einer kausalen Natur der Verbindung zwischem Äußerm und Innerm, Objekt und Subjekt urgiere und mich des weiteren noch darauf berufen werde, so könnte man vielleicht fordern, daß ich hierfür einen strengen Beweis liefere; besonders heute ist dieses Verlangen zu gewärtigen, da man auch das Evidente des langen und breiten zu beweisen und Pedanterie mit Gründlichkeit zu verwechseln pflegt. Dieser Beweis wäre, wie folgt, zu führen: Kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt; dies gilt im logischen wie im realempirischen Sinne. In dieser Wechselbedingung kann kein Bedingtes dem andern vorhergehen oder folgen, und es besteht hier somit eine Bedingung ohne alle Zeitfolge; also können beide Bedingte nicht in kausaler Abhängigkeit stehen, bei der stets Zeitfolge obwaltet. Was aber jenen ersteren Satz (kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt) betrifft, so geht er nach Schopenhauers völlig richtiger Erklärung dem Satze vom zureichenden Grunde vorher und ist daher selbst keines Beweises mehr fähig, sondern Voraussetzung jeder Beweismöglichkeit. (Vierfache Wurzel, S. 27; Welt und Wille ꝛc., I. Bd., S. 16.)

Das „An sich" aller realphänomenalen Kausalität oder Wirklichkeit ist die den Erscheinungen zugrunde liegende Kraft; diese Kraft steht mit unserem Bewußtsein im Wahrnehmungsprozesse in einer inneren Verbindung, die man zutreffend in der Sprache Kants die intelligible Kausalreihe nennen kann. „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne," sagt Kant, „was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache der Erscheinung sein kann, so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung." (Kritik.) Die Kehrseite der intelligibeln Kausalreihe ist die äußere, mutatis mutandis die sichtbare Kausalreihe, die Kausalreihe der Erscheinungen, denen jene Kraft zugrunde liegt, eine Kausalreihe, deren einzelne Glieder wir von der ersten Ätherwelle bis zur Erregung unserer Gehirnzellen verfolgen können, und die ein durchwegs objektives, meßbares Phänomen ist, das aufzudecken die einzige Aufgabe der Naturwissenschaft ist und stets bleiben wird.[1])

[1]) Wenn z. B. Ätherwellen von bestimmter Länge und Beschaffenheit als letzte Ursache gewisser Gehirnzellerregungen auftreten, so spricht die Physik von Licht und Lichtwahrnehmung; haben diese Wellen eine größere Länge, so von Elektrizität; in

Es ist nun unseres Erachtens ein grober Fehler der heutigen Naturwissenschaft, daß sie, obwohl sie sich monistisch nennt, diese beiden Kausalreihen miteinander vermengt, sie zerstückelt und diese Stücke zu einer einzigen Reihe zusammenschweißt. Ist es denn nicht offenbar falsch, zu sagen, das Bewegte rufe Bewußtsein hervor, da doch Bewegtes und Bewußtsein gänzlich inkommensurable Daten sind? Hat nicht in diesem Sinne schon Leibniz, ja selbst Cartesius die Unmöglichkeit einer Einwirkung des Physischen auf das Psychische erkannt und gelehrt?

Was dagegen das Bewußtsein wirklich hervorruft, allein hervorzurufen vermag, weil es sich mit ihm in der gleichen Kette befindet und befinden kann, das ist das Bewegende, die Kraft, das „An sich"-Korrelat jener Bewegung; denn die Kraft ist kein Materielles, kein Gegenständliches wie das Bewegte, sondern ein Zuständliches und kann deshalb mit dem Bewußtsein, das gleichfalls kein Materielles, Gegenständliches, sondern ein Zuständliches ist, in Beziehung treten. Was aber ist, so fragen wir nun weiter, die Kraft außerdem, was das Bewußtsein? Im Sinne Kants nannten wir jene das „An sich" der Wirklichkeit, welches wir innerhalb unseres Organismus als jenes innere Korrelat äußerer Vorgänge erkennen, das wir Bewußtsein nennen.

---

einem dritten Falle von Wärme. Der materielle Vorgang ist also durchaus ein Äußeres, Meßbares, ein objektives Phänomen, in dessen ganzem Verlaufe nirgends ein Subjektives, bloß Zuständliches anzutreffen ist.

Bewußtsein aber ist Subjektives. Kraft und Bewußtsein sind somit das „An sich" und das Subjektive der Erscheinungswelt zugleich, jene, die Kraft, ist das „An sich" im Objekt, dieses, das Bewußtsein, das Subjektive im Subjekt — oder auch jene, die Kraft, ist das Subjektive im Objekt, dieses, das Bewußtsein, das „An sich" im Subjekt. Wenn demnach die Physiologie die Empfindung als das subjektive Element im Wahrnehmungsprozesse bezeichnet und wir (nach Kant) diese Empfindung, wie sie durch ein Äußeres in uns hervorgerufen wird, als durch das „An sich" dieses Äußeren bedingt vermuten: so hat die Physiologie die intelligible Kausalreihe an ihrem einen Ende, mit welchem sie in unser Bewußtsein mündet, wir dagegen haben sie am anderen Ende, bei welchem sie aus dem „An sich" der Erscheinungswelt hervorquillt, erfaßt. In beiden Fällen ist demnach zwar nicht ein und dasselbe Glied der Reihe, wohl aber eine und dieselbe Reihe gemeint, und der eingangs angemerkte Widerspruch stellt sich somit als ein bloß scheinbarer heraus.

* * *

Die in uns wachgerufene Empfindung ist nun das Prius unserer ganzen Wahrnehmung. Wir haben uns darauf bezüglich zunächst zu erinnern, daß die Zeit- und Raumvorstellung subjektiven Ursprungs, also Funktion unseres Subjekts ist,[1]) welches, durch die Empfindung

[1]) Unbeschadet dessen, daß die Zeit- und Raumthatsache real ist.

affiziert, nunmehr an die Ausgestaltung dieser Vorstellung schreitet, als womit eben der Wahrnehmungs- oder Erkenntnisprozeß vollendet wird. Diese beiden sind nur ihrem subjektiven Ausgestaltungsgrade, nicht ihrem Wesen nach verschieden; was auf unterer Stufe des animalen Lebens noch bloße „Wahrnehmung" ist, steigert sich auf oberer Stufe zur „Erkenntnis". Es hat durchaus keinen Sinn, in dieser einen ursprünglich anderen Inhalt wirkend zu denken als in jener, und wo dies geschehen, da ging man von der falschen Voraussetzung aus, unser Bewußtsein setze sich aus den verschiedensten Quellen zusammen, während es doch eine einzige solche Quelle von durchaus einheitlichem Wesen besitzt: die Empfindung.[1])

* * *

Im Sinne dieser Erläuterung erledigt sich nun die alte Streitfrage, wie viel im Wahrnehmungsprozesse dem Objekt, wie viel dem Subjekt angehöre, ziemlich einfach; eine Frage, die bekanntlich insbesondere in der Physiologie zu lebhaften Erörterungen und den verschiedensten Beantwortungen geführt hat. Anstatt den Schnitt zwischen Objektivem und Subjektivem in senkrechter Richtung der Kausalität als Querschnitt zu führen, wie bisher stets geschehen, führen wir diesen Schnitt in der Längenrichtung als Längenschnitt. Nicht nach einem Diesseits und einem Jenseits der Schnittgrenze fragen wir, sondern nach einem Oberhalb und einem Unterhalb,

[1]) Siehe darüber H. Münsterberg, Aufgaben und Methoden der Psychologie.

beſſer nach einem Äußern und einem Innern, jenes dabei insgeſamt dem „Objekt“, dieſes insgeſamt dem „Subjekt“ vindizierend.

Die realphänomenale Kauſalität iſt, je nachdem wir deren äußere, „erſcheinende“ Hälfte ins Auge faſſen oder deren innere, intelligible Hälfte, völlig objektiv oder völlig ſubjektiv. — Daß uns im letzten Grunde als legitimes, ſelbſterlebtes Faktum bloß die ſubjektive oder innere Seite der Wirklichkeit bekannt iſt, ſteht dabei freilich außer allem Zweifel; aber man wende deshalb nicht ein, daß unter dieſer Vorausſetzung die andere Seite der Wirklichkeit, die objektive, völlig überflüſſig, ja eine bloße Fiktion ſei. Dem wäre nur ſo, falls dieſe beiden Seiten moniſtiſch identifiziert würden. Aber unter dualiſtiſcher Vorausſetzung beſtehen ſie beide: die ſubjektive als unmittelbares Selbſterlebnis, die objektive als auf dem Umwege des wiſſenſchaftlichen Verſuchs und des abſtrakten Denkens erſchloſſene. Der Parallelismus beider Seiten wird ſich uns daher wohl auch ergeben, aber nicht ihre Identität. Der moderne Monismus freilich enthält den Widerſpruch, zwei Welthälften zu ſetzen und zugleich bloß ein unteilbares Ganzes zu lehren; uns hiegegen, die wir eine moniſtiſche Identität bloß an der Keimſtelle lehren (ſiehe die Abhandlung über das pſychologiſche Grundproblem) gilt von hier auslaufend die dualiſtiſche Struktur des Weltphänomens als zu Recht beſtehend. Es hat ſomit für uns gar keinen Sinn, in jener Hälfte allein eine Grenze zwiſchen Objektivem und Subjektivem zu ſuchen, da in ihr alles, von den Äther-

ſchwingungen an bis zur Gehirnzellerregung, objektives Phänomen, Bewegung iſt; und es hat ebenſowenig Sinn, in dieſer Hälfte eine ſolche Grenze zu ſuchen, da in ihr wiederum alles ſubjektiver Vorgang, Kräftewalten iſt, das ſich von dem erſten Impuls bis zur Vorſtellung als ſolcher manifeſtiert.

In dieſer Hinſicht hat auch Schopenhauer völlig das Richtige getroffen, wenn er Kraft nicht als Urſache der Naturerſcheinungen gelten läßt, ſondern dieſe Urſache vielmehr in der Reihe der Erſcheinungen ſelbſt ſucht. Zum Beiſpiele: nicht die Schwerkraft iſt die Urſache, daß der Stein — nein, daß dieſer ganz beſtimmte Stein fällt, ſondern die Hand, die ihn ſchleuderte, iſt es, während die Schwerkraft das allgemeine innere Prinzip iſt, nach welchem dieſer Stein fällt.

Es iſt deshalb ſtreng genommen unrichtig, z. B. von der allgemeinen Urſache der Erſcheinungen des freien Falls zu ſprechen, da vielmehr jeder Fall ſeine beſtimmte, einzelne, ſozuſagen individuelle Urſache hat. Richtig iſt bloß, von einem allgemeinen inneren Prinzipe zu ſprechen, welches dieſen Erſcheinungen zugrunde liegt, nicht aber als ein Prinzip zugrunde liegt, das an irgendeiner Stelle der Kauſalreihe aufhörte, um durch ein weſentlich Anderes, Äußeres, eben die Erſcheinung, abgelöſt zu werden, ſondern als ein Prinzip, das gleich der äußeren, ſichtbaren, erſcheinenden Kauſalreihe anfang- und endlos iſt. Wie wäre es zudem logiſch zu rechtfertigen, wenn wir den zahlloſen, verſchiedenen Einzelfällen des freien Falles nur eine und dieſelbe Urſache, die „Kraft“, die ſich als

solche stets gleich bleibt, zuschrieben? Müssen wir nicht vielmehr von jeder Verschiedenheit in der Wirkung auf eine analoge Verschiedenheit auch in der Ursache schließen? Aber dies hindert nicht, daß hinter dieser bunten Kausalreihe der äußeren Erscheinungen doch ein und dasselbe einheitliche Prinzip steckt: als innere intelligible Kausalität. Auch *Kant* sagt an der oben angeführten Stelle seiner Kritik: „Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen Charakter haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist,[1]) der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen."

---

[1]) „Ursache" ist hier unzutreffend gewählt; denn zwischen dem Intelligiblen und dem Empirischen kann nicht selbst Kausalität obwalten, wohl aber kann das Intelligible allgemeines *Prinzip* des Empirischen sein.

Wollte man aber durchaus in dieser zweiten, inneren, mit Kant intelligibel zu nennenden Kausalreihe eine Grenze zwischen Objektivem und Subjektivem unterschieden wissen (und eben damit hat sich im Grunde genommen die Physiologie bisher abgemüht), so wäre darauf zu erwidern, daß diese „Grenze" keine Grenze zwischen Objektivem und Subjektivem im wahren Wortsinne, sondern vielmehr zwischen Inmirseiendem und Ansichseiendem ist, ebendieses Ansichseiende aber im Wesen identisch ist mit dem Inmirseienden, nämlich durchaus Subjektives, daß somit in weiterer Folge davon die idealistische Philosophie rechtbehält, wenn sie, auf dem Standpunkte dieses Subjektiven allein verharrend, alles für einen Ausfluß des Subjekts erklärt; daß aber zugleich dieser Standpunkt ein einseitiger ist und daher jene forcierte Frage nach einer Grenze innerhalb der intelligiblen Reihe eine zweite Frage notwendig herbeiführt, die Frage nämlich nach einer koinzidierenden Objekts-Subjekts-Grenze innerhalb der äußeren oder physischen Kausalreihe, eine Frage, die dann analog der früheren dahin beantwortet werden muß, daß es auch hier eine solche Grenze nicht gibt, sondern daß diese Grenze nur eine Grenze zwischen Inmirerscheinendem und Außermirerscheinendem in rein physischem Sinne ist, und daß diese beiden Erscheinenden im Wesen ebenfalls miteinander identisch sind, nämlich durchaus Objektives, daß somit (in weiterer Folge) die realistische oder materialistische Philosophie rechtbehält, wenn sie, auf dem Standpunkte dieses Objektiven allein stehend, alles für einen Ausfluß

der Materie erklärt; daß aber endlich auch dieser Standpunkt ein einseitiger ist und nur in Vereinigung mit dem oben angeführten idealistischen die Basis für die ganze Thatsache der realphänomenalen Kausalität und für die volle Wahrheit gibt.

* * *

Zu welchen Inkonvenienzen die übliche, stillschweigend auf der Voraussetzung einer im Querschnitte der realphänomenalen Kausalität liegenden Grenze zwischen Objektivem und Subjektivem beruhende Auffassung führt, zeigt uns recht deutlich die Schule der Brentanoschen Psychologie,[1]) deren Darstellung des Unterschiedes zwischen physischen und psychischen Phänomenen ich als allgemeines Beispiel — freilich nicht ohne zu bedenken: exempla sunt odiosa — hierher setzen will.

Sie nennt die Farbe ein physisches Phänomen, ebenso den Schall, dagegen die Farbenvorstellung oder die Schallvorstellung ein psychisches Phänomen. Darnach unterscheidet diese Psychologie also zwischen Farbe an sich und ihrer Vorstellung, ihrem Wahrgenommenwerden durch unser Subjekt; sie unterscheidet „die Farbe", „den Schall" und das Sehen der Farbe, das Hören des Schalles als zwei toto genere verschiedene, objektive und subjektive, Thatsachen. Daß die Farbe objektives (physisches) Phänomen sei, wird damit erhärtet, daß sie stets ausgedehnt ist, die Ausdehnung aber wohl den physischen, doch nicht

[1]) Brentano, Empirische Psychologie.

den pſychiſchen Phänomenen zukomme. Allein ſchon beim Schalle trifft dieſes Kriterium nicht mehr zu, da man doch dem Schalle ernſtlich nicht Ausdehnung zuſchreiben wird. Indeſſen iſt es ſtrenge genommen auch nicht richtig, daß der Farbe Ausdehnung zukomme, da ſie vielmehr bloß ſtets an einem Ausgedehnten (Körperlichen) anzutreffen iſt. Die Farbe iſt ſelbſt ein Merkmal des Körperlichen — ob ein unerläßliches, bleibe hier unentſchieden — aber Ausdehnung iſt nicht ihr Merkmal. Sie kommt empiriſch zwar allemal in Verbindung mit einem Ausgedehnten vor,[1]) aber deswegen ſind wir nicht berechtigt, ihr ſelbſt Ausdehnung zuzuſchreiben. Beim Schalle zeigt ſich dieſes Verhältnis noch deutlicher: kein Schall ohne körperliches Subſtrat, durch deſſen Bewegung der Schall nicht bloß hervorgerufen, ſondern auch zu unſerem Gehörnerv geleitet wird; allein deswegen haftet doch dem Schalle nicht Ausdehnung als Merkmal an; Schall iſt vielmehr ſelbſt ein Merkmal des empiriſchen Ausgedehnten, ſofern dieſes auf beſtimmte Weiſe bewegt iſt. Und analog iſt Farbe ein Merkmal des Körperlichen oder empiriſchen Ausgedehnten, aber eben deswegen Ausdehnung kein Merkmal der Farbe, da nicht zwei Dinge wechſelweiſe ihre Merkmale ſein können. Aber ſelbſt den Umſtand angenommen (wenn auch nicht eingeräumt), daß der Farbe das Merkmal „ausgedehnt“ zukomme oder auch zugegeben, daß Farbe und Aus-

[1]) Nach Alois Höfler ſollen Farbe und Ausdehnung ſogar untrennbare Vorſtellungen ſein.

dehnung „untrennbare Vorstellungen“ sind, so folgt daraus noch keineswegs die physische Natur der Farbe zum Unterschiede vom „Sehen der Farbe“, das bloß psychischer Natur wäre, denn dazu müßte vorher bewiesen werden, daß der „Farbe“ etwas zukommt — eben die „Ausdehnung“ — das dem „Sehen der Farbe“ abgeht. Wollte man zu diesem Behufe geltend machen, daß dem „Sehen“ als einem offenbar psychischen Akt doch nicht Ausdehnung zukommen könne, wogegen die „Farbe“ an sich wohl ausgedehnt zu sein vermöchte, so hieße dies, den realempirischen Akt des Farbensehens in zwei Teile spalten, von denen der eine „Farbe“, der andere „Sehen“ wäre; aber ebendiese Spaltung besteht in concreto gar nicht, sie ist bloß in abstracto, begrifflich möglich, und dieses begrifflich gefaßte „Sehen“ ist kein wirkliches Sehen mehr, sondern lediglich das Denken des Sehens, ist kein realempirischer, sondern ein rein logischer Akt. Zweifellos aber läuft diese ganze paralogische Unterscheidung zwischen einem Phänomen und der Wahrnehmung dieses Phänomens, zwischen Farbe und Sehen der Farbe, zwischen Physischem und Psychischem darauf hinaus, daß das, was als „Sehen der Farbe“ bezeichnet wird und im Grunde bloß abstrakte Erkenntnis der Thatsache des Sehens ist, fälschlich als legitimes Realphänomen genommen und der „Farbe“ solcherart (gleichsam gleichberechtigt) an die Seite gestellt wird. Aber als Realphänomen sind Farbe und Sehen der Farbe schlechterdings eines und dasselbe, wie denn auch der naive Mensch zwischen diesen beiden gar nicht

zu unterscheiden vermöchte, obwohl er sich doch zweifellos des Realphänomens adäquat bewußt wird.

Sinn kommt erst in die Unterscheidung zwischen Farbe (oder Schall) und Sehen der Farbe (oder Hören des Schalles), wenn man diese Unterscheidung nach dem physikalischen Geschehnis und der Wahrnehmung dieses Geschehnisses trifft. Darnach aber ist die Farbe (der Schall), objektive oder physikalisch betrachtet, reine Bewegungserscheinung,[1]) subjektive oder psychisch betrachtet, aber das Bewußtseinskorrelat dieser Bewegung, also Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung. Dabei kann die Farbe (der Schall), ja jedes reale Phänomen ganz und gar physische Erscheinung, aber auch zugleich psychische Erscheinung genannt werden, je nachdem man es als Bewegung oder als Wahrnehmung, als objektive oder als subjektive Thatsache denkt. Hätte dagegen die Brentano'sche Unterscheidung recht, dann würde man in ihrem Sinne sagen müssen, und hier wird unsere Hauptfrage berührt, die Grenze zwischen Objektivem und Subjektivem sei die zwischen Farbe und Sehen (Vorstellen) der Farbe, Schall und Hören (Vorstellen) des Schalles. Aber ebendiese Grenze haben wir als ein wesenloses Phantom erkannt, da sich uns gezeigt hat, daß die durch sie zu trennenden Dinge im Wesen ein und dasselbe Realphänomen sind.[2])

* * *

[1]) Daß die Physiologie das Sehen auf einen chemischen Prozeß in der Retina zurückführt, ändert selbstverständlich nichts am Prinzipe des Gesagten.

[2]) Nirgends sagt uns Brentano, warum z. B. das Hören

Wir sagten, es sei unstatthaft, im Querschnitte der realphänomenalen Kausalität eine Grenze zwischen Physischem und Psychischem, Objektivem und Subjektivem zu ziehen, und begründeten dies zuletzt damit, daß jedes

---

des Schalles, das Sehen der Farbe Vorstellung, der Schall, die Farbe selbst aber bloß das Vorgestellte seien. Offenbar aber ist nach dem eben Gesagten Hören des Schalles = Vorstellen des Schalles = Vorstellung des Schalles = Vorgestelltes des Schalles = Schall schlechtweg, und das Gleiche gilt bezüglich der Farbe. Eine Unterscheidung zwischen diesen Dingen ist das Überflüssigste auf der Welt, ja unmöglich. Schon die große Unklarheit der ganzen darauf bezüglichen Brentano'schen Darstellung ist übrigens befremdlich und dürfte nicht so sehr der Schwierigkeit des Gegenstandes als vielmehr der Unrichtigkeit des Standpunktes zuzuschreiben sein. Da haben die psychischen Phänomene „intentionale Inexistenz" (Beziehung auf etwas als Objekt), ferner „intentionale Existenz", die physischen ebenfalls „intentionale Existenz", die psychischen schließlich noch „wirkliche Existenz". Welche Mannigfaltigkeit von Existenzen eines einzigen Existierenden! Äußerst zutreffend sagt auch Hugo Münsterberg mit Beziehung auf die Brentanosche Definition psychischer Phänomene in seiner scharf eindringenden Weise: „Wenn aber die Beziehung des psychischen Subjektes zu seinem Objekt zusammenschrumpft auf die Thatsache, daß es des Objektes bewußt wird, dann drängt sich auch sofort der Widersinn jener Behauptung auf, die es als Charakteristikon der psychischen Phänomene hinstellte, daß sie alle Objekte haben. Dieses Verhältnis wird ja erst durch eine künstliche Abstraktion hergestellt, die lediglich den Zweck haben soll, dem wechselnden Inhalte einen kontinuierlichen Beziehungspunkt zu geben; an und für sich liegt im psychischen Vorgang durchaus nichts von dieser Scheidung, zu der uns ein psychischer Einzelvorgang auch nie veranlassen würde. Das Bewußtwerden kommt ja nicht erst zu dem psychischen Inhalte hinzu, sondern es ist das Sein des Bewußtseinsinhaltes, sowie zu den objektiven Dingen keine Eigenschaft dadurch hinzukommt, daß sie sind." (Über Aufgaben und Methoden der Psychologie.)

reale Phänomen gänzlich ein Objektives und zugleich auch gänzlich ein Subjektives sei.

Diese Auffassung bedarf nun einer näheren Erläuterung im einzelnen. Zuvörderst müssen wir mit Beziehung auf die erwähnte „Grenze" innerhalb der intelligiblen Kausalreihe in Erinnerung rufen, daß der Wahrnehmungsprozeß in der Verarbeitung der Reize zu Empfindungen und Vorstellungen und solcherart in einer allmählichen Verschiebung der „Grenze" zwischen Vorstellungen und Reizen besteht. Zwar bleibt dabei die „Grenze" durchaus innerhalb des Subjektiven, aber gleichwohl vollzieht sich dabei eine Erweiterung und Ausgestaltung unserer Erkenntnissphäre in sozusagen centrifugaler Richtung. Diese „Grenze" ist somit eine variable und dies sowohl in individuell-physiologischer als in universell-biologischer Bedeutung.

Es ist nämlich kein Zweifel, daß der Entwicklungsgang unseres Intellekts bezeichnet werden kann als eine allmähliche Entzifferung unserer Reize, die als jenes psychische Rohmaterial zu betrachten sind, aus welchem sich der kühne Bau unserer Geisteswelt nach und nach zusammensetzt.[1]) Und es ist ebensowenig zu bezweifeln, daß jede animale Spezies auf der Stufenleiter der biologischen Entwicklung umso höher steht, je mehr solcher psychischer Urelemente bei ihr in vorstellendes Bewußtsein umgesetzt sind, daß diese Umsetzung bei den niedersten

[1]) Reizen psychische Wesenheit abzusprechen vermag nur der moderne Physiologe; ihm ist die Empfindung der deus ex machina seiner sonst unmöglichen Psychologie.

Thieren kaum einige wenige Elemente umfaſſen wird, während beim Menſchen eine verhältnismäßig große Anzahl von „Reizen“ in Empfindungen und Vorſtellungen verwandelt, zu ſolchen umgebildet iſt. Auch können wir uns hier deſſen erinnern, was man nach Fechners Vorgang als pſychophyſiſche Schwelle bezeichnet: ſie wäre mit unſerer „Grenze“ zwiſchen Empfindung und Reiz einerlei. Freilich iſt nach Fechners Meinung alles, was dieſe Schwelle noch nicht überſchritten, ſchlechterdings Unbewußtes und als ſolches nicht eigentlich pſychiſches Element, wogegen wir auch dieſem unterhalb der Schwelle Liegenden intelligible und ſomit pſychiſche Weſenheit zuſprechen. Auf einen konkreten Fall angewandt, ſtellt ſich die Sache folgendermaßen: der z. B. von einem Fixſterne ausgehende Lichtſtrahl trifft ein menſchliches Auge und erregt auf deſſen Retina einen Reiz, der ſich zur Empfindung umſetzt, die wieder ihrerſeits die Vorſtellung jenes Sternes im Gehirn hervorruft.[1]) Wo liegt in dieſer Kauſalreihe die Objekts-Subjekts-Grenze? Nach der allgemeinen Meinung offenbar an jener Stelle der Großhirnrinde, wo der Nervenreiz ſich in Empfindung umſetzt. Was aber berechtigt uns anzunehmen, daß jenes

[1]) Die Phyſiologen würden vielleicht ſagen „auslöſt“; dieſes „Auslöſen“ anſtatt des völlig zutreffenden „Hervorbringen“, „Hervorrufen“, ja ſelbſt des einfachen „Bewirken“ iſt eine ſpezifiſche Geſchmackloſigkeit, welche des Erwähntwerdens nicht wert wäre, wenn durch ſie nicht die grobmaterialiſtiſche Vorſtellung einer Art Bewußtſeinsklaviatur begünſtigt werden würde. Aber ebendeswegen paßt das ſtilwidrige Wort unſeren Phyſiologen, und ebendeswegen muß dagegen proteſtiert werden.

Stück der realphänomenalen Kauſalität, welches noch vor der bezeichneten Stelle liegt, ſchlechterdings kein intelligibles oder ſubjektives Weſen in ſich birgt, abſolut objektiv ſei? Daß wir vom Fixſterne erſt dann eine Vorſtellung erlangten, ſobald wir ſein Licht empfanden, beweiſt bloß, daß erſt an dieſer Stelle unſer Vorſtellungsvermögen aufdämmerte; vielleicht aber würden vollkommenere Weſen als wir ſchon an einer früheren Stelle, in einem frühern Zeitpunkte eine Vorſtellung von dem Sterne erlangen, vielleicht würde für ſie das pſychiſche Stück der Kauſalität in der Richtung nach der Urſache verlängert ſein. Niemand aber wird leugnen, daß auch wir, noch bevor wir jenen Lichtreiz in Empfindung umſetzen, pſychiſch, wo nicht affiziert, ſo doch konſtituiert ſind und ſein mußten.

Welches iſt denn aber das Weſen dieſer unſerer „metapſychiſchen" Konſtitution? Ohne Zweifel unſer Reizvermögen, und wir werden deshalb ſagen dürfen, daß dieſes Reizvermögen, ſofern es unſere Vorſtellung des Sternes ermöglichte, irgendwie auch dem Eindrucke des Sternes adäquat ſein muß. Es läge demnach in unſerer Seele in potentia der Eindruck des Sternes, ſein pſychiſcher Impuls, noch bevor wir den Stern ſelbſt vorſtellen, ja wir könnten ihn wohl gar nicht vorſtellen, wenn unſere Seele dazu nicht prädisponiert wäre, da der abſolute Anfang einer ſeeliſchen Thatſache in einem bis dahin hohlen Seelenraume ſchlechterdings undenkbar iſt. Einer Ahnung dieſes Gedankens giebt der Dichter Ausdruck, wenn er ſagt:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken."

Zu alldem aber kommt noch, daß die Erkenntnis, jener entfernte Stern oder der von ihm entsandte Lichtstrahl sei die Ursache unserer Vorstellung von ihm, einen Schluß enthält, den wir lediglich auf Grund eben des psychischen Datums, des Reizes, den der Stern in uns hervorgerufen hat, ziehen. Wie können wir nun ohne Willkür sagen, daß eben dieses Datum, der Reiz, selbst nicht psychischer Natur sei? Ist es nicht richtiger, auch diesem Datum psychische Wesenheit zuzugestehen und die intelligible Reihe nicht ohne Grund an einer nur scheinbar tauglichen Stelle in eine psychische Reihe erst übergehen zu lassen? In der That verleitet uns zu dieser Annahme eines „Übergangs" vorwiegend der Umstand, daß vom Reiz nur wieder ein weiterer Schritt zum Lichtstrahl und von diesem zum Stern uns führt und daß Lichtstrahl und Stern räumlich außerhalb unser sind; allein dieser Zustand des Außerunserseins ist ja doch legitim bloß als Bewußtseinsthatsache gegeben, d. h. selbst wieder ein psychisches Datum, das ohne Hilfe unserer Seele gar nicht zu Stande käme. Was aber unsere Seele selbst als außerhalb ihrer seiend erklärt, das müssen wir ebendeswegen als innerhalb ihrer erklären — wohl nicht im Sinne des Raumes, doch aber in dem Sinne, daß dieses Etwas mit der Seele in ununterbrochenem kausalen oder in sonst welchem wesenseinheitlichen Zusammenhange steht.

Endlich hat es große Wahrscheinlichkeit, was Du Prel als allmähliche „Verschiebung" der psychophysischen

Schwelle bezeichnet hat,[1]) wornach im Verlaufe des biologischen Prozesses vom „transszendenten Weltstücke“ mehr und mehr erkannt wird. Wenn aber dem so ist, so kann die psychische Kausalreihe bei der heute dafür erkannten Grenze nicht enden, sondern muß über dieselbe hinausreichen, und zwar in jenes Stück hinein, das wir heute für bloß „physische“ Kausalität zu halten uns verleitet fühlen. Wie weit dabei das Gebiet des Psychischen reicht, ist im Sinne dieser ganzen Darlegung zu erraten: so weit als auch die physische Kausalreihe reicht, bis ins Endlose. In der That ist das Gebiet des Psychischen ebenso weitreichend, so tief, so endlos als das Himmelsgewölbe, das sich ohne Grenze über uns hinzieht; aber genau so, wie wir dessen Grenzen im Blau des Äthers zu erblicken wähnen, genau so wähnen wir die Stelle zu kennen, wo unser psychisches Vermögen und all unser geistiges Sein überhaupt ihre letzte Grenze haben: etwa in der Großhirnrinde oder — in erweiterter physiologischer Auffassung — in den Sehstäbchen unserer Retina. Doch ich halten diese Meinung für nicht klüger als die astronomische Vorstellung der Alten, das Firmament sei eine große hohle Kugel, in deren Mittelpunkt die Erde, an deren Innenfläche sich die Sterne befinden.

* * *

Wir werden so verstehen, daß es ein völlig verkehrtes Bemühen ist, im Querschnitte der realphänome-

[1]) Du Prel, Philosophie der Mystik.

nalen Kausalität einen Grenzpunkt zwischen Objektivem und Subjektivem zu suchen, und daß die darauf bezüglichen Bemühungen der Physiologen und Philosophen einen entschieden komischen Anstrich haben. Es ist, als ob einer untersuchen wollte, wie weit er mit seinen Armen langen könne, und indem er versuchte, die Grenzen zu durchmessen, immer weiter schritte, zu seiner Verwunderung aber nirgends eine solche Grenze fände, da er sie eben mit sich selbst herumträgt. Und um dieses Gleichnis fortzusetzen: es gleichen diejenigen, welche eine solche Grenze endlich wirklich gefunden zu haben wähnen, dem geschilderten Sucher in dem Augenblicke, da er, ermüdet von dem Hin- und Hertasten, nicht mehr weiter kann und, sich besinnend, erklärt, er müsse nun wohl am Ende seines Armbereiches angelangt sein. Das aber ist Polypenlogik, und nicht viel bessere Logik ist die jener Physik und Metaphysik, welche die Objekts-Subjekts-Grenze im Querschnitte des Wahrnehmungsprozesses oder der realphänomenalen Kausalität aufzusuchen trachtet. In Wahrheit ist es gar nicht abzusehen, wo — nach dieser Auffassung — das subjektive Phänomen endigen und an ein objektives stoßen müßte, mit anderen Worten, „wie viel" wir in unserer Wahrnehmung als „Zuthat" unseres Subjektes, wie viel als „an sich" Seiendes, Objektives betrachten dürfen. Schon gar nicht ist dies abzusehen vom Standpunkte der Physiologie, die das absolute „An sich" Kants in ein relatives verwandelt hat, nämlich in ein „An sich", das sich zwar von unseren subjektiven (Sinnes- und Gehirn-) Funktionen unterscheidet,

aber doch die Urſache iſt, welche dieſe Funktionen in Thätigkeit verſetzt.

Wenn das an ſich Seiende der Außenwelt die Urſache unſerer Wahrnehmung dieſer Welt wirklich ſein ſoll, iſt es kein „An ſich“ mehr, ſondern bloß ein entfernteres Subjektives, das durch ſeine Lage innerhalb der intelligiblen Kauſalreihe mit unſerem Subjekt in Verbindung ſteht und alſo mit ihm von gleicher Weſenheit iſt, ſowie anderſeits wir ſelbſt durch unſere Verbindung mit der objektiven Außenwelt nur ein letztes Glied in der phyſiſchen Kauſalreihe bilden, alſo ſchließlich auch von objektiver Weſenheit ſind.

Die Kantſche Unterſcheidung der Welt in Ding an ſich und Erſcheinung iſt alſo in der modernen wiſſenſchaftlichen Auffaſſung völlig verwiſcht worden, und die Phyſiologen berufen ſich inſofern mit Unrecht auf Kant, den ſie mißverſtanden haben.

Die Kantſche Unterſcheidung, die er übrigens ſelbſt nicht zu Ende geführt hat, iſt lediglich als eine Unterſcheidung zwiſchen Innen- und Außenſein, Subjekts- und Objektsthatſache richtig zu verſtehen. Das abſolute „An ſich“ verwandelt ſich freilich auch hierbei, aber nicht in ein hinkendes Relatives, halb Objektives, halb Subjektives, ſondern in ein „An ſich“ gleich „In ſich“, alſo in ein gänzlich Subjektives.

Dieſes „An ſich“ aber kann, wie geſagt, mit unſerem Subjekte in einer inneren, intelligibeln Kauſalverbindung ſtehend gedacht werden, ohne daß dieſes Subjekt in ſeinem Weſen aufgehoben werden würde, weil es eben

mit ihm von gleicher Weſenheit, d. h. ſelbſt ein Subjektives iſt.

* * *

Wenn nun ſolcherart die Grenze zwiſchen Objektivem und Subjektivem nicht im Querſchnitte der realphänomenalen Kauſalität liegt, wo liegt ſie dann? Wir haben ſchon oben geantwortet: im Längenſchnitte dieſer Reihe. Dies ſetzt aber eine doppelte Weſenheit dieſer Reihe, gleichſam eine Doppellinie ſtatt einer einfachen Linie voraus, da innerhalb und zugleich längs einer einfachen Linie überhaupt keine Grenze liegen kann. In der That haben wir auch dieſe Doppelſtruktur der realphänomenalen Kauſalität vorgefunden und ſie als ſubjektive oder intelligible und als objektive oder phyſiſche bezeichnet. Es bleibt ſomit bloß noch die Frage offen nach einer etwaigen gemeinſamen Stelle dieſer Doppelreihe, die Frage, ob es überhaupt in dieſer Doppelreihe eine ſolche Stelle gibt, und, wenn ja, welches dieſe Stelle iſt.

In dieſer Beziehung haben wir uns zu erinnern, daß einerſeits die Kräfte der Außenwelt durch die intelligible Kauſalreihe mit unſerem Bewußtſein in Verbindung ſtehen, Kraft und Bewußtſein ſelbſt Glieder dieſer Reihe ſind, und daß anderſeits auch die phyſiſche Reihe der Erſcheinungen der Außenwelt nicht minder mit dem objektiven Korrelat unſeres Bewußtſeins, d. i. unſerem Körper, beziehungsweiſe unſerem Nervenapparat und Gehirn verknüpft iſt, daß demnach dasſelbe, was jene

intelligible Reihe für unſere Bewußtſeinsentfaltung, die phyſiſche Reihe für unſere materielle Organentwicklung bedeutet, daß aber weder die phyſiſche Reihe mit unſerem Bewußtſein, noch die intelligible mit unſerem leiblichen Organismus in einer möglichen Verbindung ſteht.

Bewußtſeinsentfaltung und Organentwicklung ſind ſomit die korrelativen Endſtationen der realphänomenalen Kauſalität, in deren ausgeſprochener Parallelſtruktur wir die intelligible und phyſiſche Kauſalreihe deutlich erkannt haben.

Darnach beantwortet ſich die eben geſtellte Frage nach der gemeinſamen Stelle dieſer zwei Kauſalreihen dahin, daß es eine ſolche Stelle im Verlaufe der Reihen überhaupt nicht gibt, daß wir vielmehr, auf dem Boden der bloßen Empirie ſtehend, die intelligible und die phyſiſche, die ſubjektive und die objektive Kauſalreihe als zwei nebeneinander laufende Linien zu betrachten haben, die keineswegs, wie die Phyſiologie glaubt, ihre eigenen Verlängerungen bilden.

Dieſe Art Monismus träumt alſo.

Das Grundproblem der Moral.

Motto: „Daß der Zweck der Natur mit dem Menschen seine Glückseligkeit sei, wenn auch der Mensch selbst in seinem moralischen Handeln von diesem Zweck nichts wissen soll, wird wohl niemand bezweifeln, der überhaupt nur einen Zweck der Natur annimmt."

Friedrich Schiller: Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen.

Die ethiſche Bewegung der Gegenwart.[1])

Zu allen Zeiten war die Erkenntnis der moraliſchen Perverſität des weitaus größten Teiles der Menſchheit vorhanden. Aber in früheren Zeiten flüchtete ſich der beſſere Teil in den Schoß der Religion, und die Religion war daher der natürliche Hort, von deſſen noch ungebrochenen Wällen aus der Kampf gegen den moraliſchen Verderb aufgenommen werden *konnte* und teils — wer wollte das leugnen! — auch aufgenommen wurde.

---

[1]) Obſchon die zu Anfang der neunziger Jahre von Amerika ausgehende ſogenannte „ethiſche Bewegung“ heute in praktiſcher Hinſicht ihre Bedeutung bereits verloren hat, iſt der ihr zu Grunde gelegene Geiſt dennoch einer kritiſchen Würdigung wert und dieſe ſelbſt als Unterlage des nachfolgenden eigenen dogmatiſchen Standpunktes nicht ohne Nutzen. — Die Notwendigkeit einer dogmatiſchen Begründung der Moral, auch in unſeren Tagen der Aufklärung, wird ſich am leichteſten und eindringlichſten aus der völligen Haltloſigkeit jenes entgegengeſetzten Verſuches erweiſen laſſen, eines Verſuches allerdings, welchem, ob gelungen oder nicht, die Überlegenheit lebensvoller Wirklichkeit über ſo manchen, ſelbſt noch ſo gelehrten, dickleibigen Folianten über Ethik zugeſprochen werden muß.

Anders in unſerer Zeit. Vor der Aufklärung ſind nach jahrhundertelangem Widerſtande jene Wälle in den Staub geſunken, und auf ihren Trümmern wurde eine neue Kultur aufgepflanzt.

Dieſe erſtürmten Wälle der Religion waren die Kirche, die Theologie; vergeblich wäre es, über ihren Sturz Klage zu führen — vielleicht vermeſſen. — Allein mit dem äußern Symbol darf und ſoll uns nicht das innere Weſen verloren gehen, mit dem Mantel muß nicht immer auch der Herzog fallen!

Deshalb auch konnte, deshalb auch mußte in unſerer Zeit der verblaſſenden Religion eine Bewegung, wie die ethiſche, ins Leben treten.

Der „ſittliche Genius" der Menſchheit ſucht und ringt nach einem neuen Ausdrucke, nach einer neuen Offenbarung, — das iſt der letzte Grund der „ethiſchen Bewegung" unſerer Tage. —

Wenn wir die einleitende Litteratur, welche durch die ethiſche Bewegung hervorgerufen wurde, auch nur flüchtig überblicken, ſo treten uns zwei Momente als die dieſe Bewegung kennzeichnenden entgegen: das eine iſt die erſtrebte Unabhängigkeit vom Dogma, die Moral ohne dogmatiſche Grundlage, und das zweite die Toleranz gegen die beſtehenden Religionen.

Nur eine ſehr oberflächliche Beurteilung könnte finden, daß dieſe beiden Momente einander widerſprechen. In Wahrheit würde vielmehr jede Intoleranz gegen beſtehende oder kurz zuvor noch beſtandene Glaubensſätze die Gefahr, ſelbſt dogmatiſch zu werden, unausweichlich

nach sich ziehen. Aber freilich dürfte diese Toleranz nicht so weit gehen, die ethische Bewegung wieder auf theologische Anschauungen zu gründen, und die Unabhängigkeit vom Dogma mußte deshalb gewahrt werden. In der That finden wir diesen Standpunkt in den Äußerungen der „ethischen Gesellschaft" in Deutschland streng eingehalten. „Es handelt sich" — so heißt es in einem daraufbezüglichen Berichte — „zunächst darum, die völlige Unabhängigkeit des Charakters und der Humanität von den theologischen Vorstellungen einleuchtend darzuthun.... Denn die Behauptung, daß es keine allgemeine menschliche Moral gäbe, ist eine Beleidigung, welche die Menschheit nicht hinnehmen darf, ohne Einbuße an gesundem Selbstgefühl und an dem Glauben an ihre Bestimmung zu erleiden." —

Anderseits aber wollen „die ethischen Gesellschaften auch für das Verständnis der religiösen Überlieferung die Autorität reinmenschlicher Impulse und Bedürfnisse heranziehen. Sie hoffen damit nicht nur zu erreichen, daß die sittlichen Grundsätze von allen Wandlungen und Verschiedenheiten der religiösen Lebensentwicklung unberührt bleiben, sondern sie glauben, auf jenem Wege auch gleichzeitig für den echten *Inhalt der religiösen* Urkunden eine Pietät zu pflanzen, die ebenfalls von religiösen und dogmatischen Wandlungen nicht mehr in Mitleidenschaft gezogen werden kann." —

In dieser Formel hat die ethische Bewegung für ihren *historischen Anschluß* an bestehende Verhältnisse einen glücklichen Ausdruck gefunden, worin sie sich

sehr vorteilhaft von anderen sozialen Bestrebungen der Gegenwart unterscheidet, welche gerade in der pietät- und rücksichtslosen Bekämpfung des Althergebrachten ihre vermeintliche Stärke suchen.

Und der unmittelbare Vorteil dieser besonnenen Inangriffnahme der ethischen Bestrebungen war denn auch nicht ausgeblieben. Mit Staunen, welches eben nur in dieser weisen Mäßigung seine Aufklärung findet, lesen wir, daß die anglikanische Geistlichkeit sowohl in Amerika als in England von ihrer anfänglichen Opposition sehr bald in wohlwollende Duldung übergegangen ist, ja daß von „vielen Vertretern der Kirche der Eintritt in die Gesellschaft für ethische Kultur sogar empfohlen wurde." —

Inzwischen liegt es in der Natur jeder wirklich reformatorischen Bewegung — und eine solche will ja die ethische Bewegung sein — daß sie sich in dem Maße von dem Ideenkreise des Alten lossagt, als sie einen neuen Ideenkreis selbstschöpferisch zu erzeugen im Stande ist.

Bisher haben wir diesen Ideenkreis nur seiner negativen Seite nach kennen gelernt —: die ethische Bewegung verwirft das religiöse Dogma als solches. Welches aber ist der positive Gehalt der neuen Heilslehre? — Als einem Kinde unserer Zeit konnten ihr gewisse moderne Lieblingsgedanken nicht fremd geblieben sein, war es ihr unmöglich, ihren positiven Gedankeninhalt nicht aus dem Humusboden dieser Zeit zu saugen. Und so sind es denn in der That dieselben Schichten,

auf welchen der Ideenkreis unserer Zeit ruht, die auch der ethischen Bewegung zum Fundamente dienen. Die relativ älteste dieser Schichten möchte ich als die Lessing-Josefinische bezeichnen: Allgemeine Brüderlichkeit, kosmopolitische Schwärmerei, reines Menschentum — und zu allem ein wenig (verschämter) Atheismus.

„Die ethische Gesellschaft" — so heißt es in dem Berliner Programm vom Jahre 1893 — „findet das Wesentliche an jedem Menschen nicht in seinem Verhältnisse zu Gott, sondern zur Menschheit."

Die zweite Schichte möchte ich die philosophische nennen; auf Lessing folgt Kant und die deutsche Philosophenperiode. Demgemäß finden wir denn auch den Forderungen der Philosophie in dem Berliner Programme Rechnung getragen.

„Neben den nächstliegenden Wirkungen der ethischen Vereinigung ist auch eine gemeinsame Pflege der ethischen Wissenschaft, nämlich die Ausbreitung eines kulturgeschichtlichen, philosophischen und psychologischen Verständnisses der sittlichen Fragen gerade in unserer Zeit ein dringendes Bedürfnis" — so lautet der darauf bezügliche Programm-Punkt.

Und auf den beiden Schichten des reinen Menschentums und der philosophischen Wissenschaft lagert als dritte und letzte Schichte unserer modernen Bildung die des Entwicklungsgedankens. Lamarck, Goethe, Darwin. Demgemäß finden wir denn endlich auch in der ethischen Bewegung den Entwicklungsbegriff auf die Ethik ange-

wendet und das Verlangen nach „neuen", höheren ethischen Pflichten in das Programm aufgenommen.

„Der Mensch bethätigt sein innerstes Wesen am reinsten und herrlichsten dann, wenn schöpferische Urkraft in ihm auflodert, wenn er Neues, Nochniedagewesenes, Seinsollendes schafft, wenn er nicht allein die wirkliche Welt im Sinne seiner Ideale umschafft, sondern diese Ideale selbst *umbildet*, erhöht, erweitert. Es ist die Idee der *Entwicklung*, welche, auf die Moral angewendet, dieselbe in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt, und uns einen ganz neuen Begriff davon gibt, was das sittliche Streben für die Befriedigung des Menschen zu leisten vermag." [1])

Das *Fundament* der ethischen Bewegung wäre somit nachzuweisen, und an historischer Berechtigung fehlt es dieser Bestrebung keineswegs.

Es frägt sich nun aber, ob der Bau, welcher sich auf diesem Fundamente erhebt, sicher gefügt ist, ob dasjenige, was uns die neue Heilslehre zu bieten vermag, auch die Gewähr in sich schließt, ein wirklich großer und bahnbrechender Kulturgedanke zu sein. —

Ich sagte schon: der menschlich-sittliche Genius ringe nach einer neuen Offenbarung und die ethische Bewegung habe in diesem Bestreben ihren letzten Grund. Sehen wir nun näher zu, ob diese neue Offenbarung in der ethischen Bewegung auch schon den richtigen Ausdruck gefunden hat.

---

[1]) Rede Felix Adlers vom 3. Juli 1892 in Berlin.

„Je mehr der Blick für das Ganze ſich verſchleiert, um ſo mehr hat ſich das Augenmerk des Menſchen auf das Diesſeits gerichtet, und von allen Seiten hört man die Frage nach dem Werte des Lebens. Dieſe Frage haben auch wir uns zu ſtellen. Geſetzt einmal, daß dieſes irdiſche Daſein das einzig mögliche für den Menſchen ſei, geſetzt, daß jede Ausſicht auf eine transſzendente, überſinnliche Welt verſchloſſen ſei, wir wollen uns auf dieſen Standpunkt einſtweilen ſtellen: Welche Zwecke gäbe es dann auf Erden, die wert wären, erſtrebt zu werden?“ — Mit dieſen Worten leitet Felix Adler ſeine eben zitierte Berliner Rede ein, und wir müſſen ihm zugeſtehen, daß er hiermit geraden Wegs auf den Kernpunkt nicht bloß der ethiſchen Frage, die ihn beſchäftigt, ſondern jeder ethiſchen Frage überhaupt losſteuert.

Sehr richtig auch antwortet er, daß weder Reichtum und Wohlergehen, noch auch die edlere Vergnügung der Kunſt oder der Wiſſenſchaft im Stande ſind, jenen geſuchten Wert des Lebens zu verbürgen, daß ſie beide doch nur eine Seite des menſchlichen Weſens auszufüllen vermögen, daß ſie uns beide bloß den Schein des Ideals zu bieten haben, während wir nach Wirklichkeit dürſten. — In der That werden wir weder das Ideal der Kunſt — wie Friedrich Nietzſche wollte — noch das des wiſſenſchaftlichen Fortſchrittes — wie Thomas Buckle lehrte — als den Endzweck unſeres Lebens, des menſchlichen Lebens überhaupt im Ernſt ſetzen können. — Was aber bietet uns Felix Adler dafür an?

Hier erfolgt nun als Antwort jener Gedanke, welchen

ich bereits zitierte; es ist der Hinweis auf die Idee der Entwicklung, die, „auf die Moral angewendet, dieselbe in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt“ und im Stande wäre, im Menschen jenes „schöpferische sittliche Streben“ anzuregen, welches ihm zum „Born edelster Begeisterung“ würde. Der erste Grundgedanke der ethischen Bewegung ist deshalb der: „Suche zu ergründen, was Deine höchste Pflicht und Schuldigkeit ist.“ —

An dieser Stelle angelangt, möchte ich nun ein bekanntes Wort Schopenhauers zitieren, welches von ihm selbst gelegentlich, und zwar als Motto seiner Preisschrift über das „Fundament der Moral“ zitiert worden ist: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.“ — Dieses Wortes muß ich mich stets erinnern, wenn ich einen unserer modernen Moralisten reden höre. Wie trefflich vermögen sie alle Moral zu predigen; aber sie zu begründen — *das* unternimmt auch nicht einer!

Zwischen diesen beiden Dingen besteht aber ein großer Unterschied, über welchen ich mich kurz aussprechen will.

Wer Moral predigt, steht wesentlich auf dem subjektiven Standpunkt, dem der handelnden Person, und für diese allerdings dürfen keine egoistischen Gründe bestimmend sein, wenn die Handlung einen reinen moralischen Wert haben soll. Liebe zum Nächsten, Gerechtigkeit, Mitleid, Selbstachtung sind vielmehr die alleinigen Triebfedern der Sittlichkeit.

Wer dagegen Moral *begründet*, der muß darauf

bedacht sein, zu erkennen, wie es möglich ist, daß diese Triebfedern zum alleinigen Bestimmungsgrunde einer Handlung werden können, zumal ja die menschliche Handlung von Natur aus einem durchaus egoistischen Zwecke, der Erfüllung oder Bejahung des Lebenswillens, entspringt.

Für den Moralphilosophen handelt es sich also darum, einen zureichenden Grund, ein Motiv der Moral überhaupt, nicht der einzelnen moralischen Handlungen, zu finden, und diese Aufgabe ist nicht nur gänzlich verschieden vom bloßen Moralpredigen, sondern auch unendlich schwerer als dieses.

Das Motiv der Moral kann nun als ein von allen gewöhnlichen Motiven, die immanent-egoistischer Natur sind, grundverschiedenes nicht wie alle diese Motive im gewöhnlichen Leben und den Vorteilen desselben begründet, es muß vielmehr höherer, transszendental-eudämonologischer Natur sein. Der Wille des Menschen wird demnach zwar auch in der moralischen That, z. B. des Mitleids und der Liebe, eine Bejahung vollziehen, aber zu einem höhern Zwecke, als dem des gemeinen Lebensvorteils. Diesen Zweck zu erkennen, ist nicht sowohl Aufgabe der praktischen Moral, als vielmehr der Moralphilosophie, und die landläufige Moralbegründung verwechselt beide, wenn sie der Moralphilosophie das Recht streitig macht, nach einem zureichenden eudämonologischen Grunde der Moral zu fragen. Indem sie aber solcherart den einzigen Weg, Moral zu begründen, den der Motivation verläßt, sieht sie sich genötigt zur Be-

gründung bloße Phrasen herbeizuholen; wollte man dieselben auf ihren wahren Gehalt prüfen, so würde man finden, daß im Sinne dieser Phrasen die Moralität bloß auf dem sogenannten reinen Menschentum basiert. Und dieses Menschentum? Worauf anders basiert das, als eben auf der Moralität? Also die Moralität auf dem Menschentum und das Menschentum auf der Moralität!

Im letzten Grunde ist es aber die Scheu vor dem Transszendentalen, dem Übersinnlichen, welche unserer Zeit diese logischen Bocksprünge abnötigt. Sie denkt: Nur ferne von allem Übernatürlichen, — wenn dieser Preis auch um ein Bischen Heuchelei erkauft werden sollte!

Etwas von dieser pharisäerhaften Thorheit steckt nun auch ohne Zweifel in der geschilderten Begründung der Ethik als Lebenszweck. Denn auf den Befehl: „Suche zu ergründen, was Deine höchste Pflicht" — folgt ja doch nach wie vor die Frage, „weshalb, warum, wozu soll ich dies suchen?" Soll mir etwa die Pflicht Selbstzweck sein? Dann gibt es jenen Zirkelschluß, von dem ich eben sprach. Wenn aber nicht — was ist dann das *Motiv* meiner guten Handlung?

Und mit dieser Frage, so simpel sie auch ist, ist der ganze innere Widerspruch, der innere Mangel bloßgelegt, welcher der ethischen Bewegung unserer Tage innewohnt. —

Kein Stein fällt ohne Ursache, aber auch kein Mensch handelt ohne Motiv. Es bedarf nicht der tiefen philosophischen Begründung eines Kant und Schopenhauer, um diesen Satz einzusehen.

Entfernt die Ursache, die den Stein in Bewegung versetzte, und der Stein wird in Ruhe bleiben; und entzieht dem Menschen das Motiv und er wird nicht handeln — weder böse noch gut. —

Es ist der grobe Fehler der gesamten modernen Moralbestrebungen, daß sie die Macht des Motivs nicht erwägen, das Gesetz der Motivation in seinem Einflusse auf die Moral unterschätzen, oder vielmehr gänzlich verkennen.

Dieses proton pseudos, dieser Grundirrtum zeigt sich auch handgreiflich in den sonst anerkennenswerten pädagogischen Bestrebungen der ethischen Bewegung. Man ist so naiv, zu glauben, daß das Gute durch Übung gelernt werden, daß es angewöhnt, anerzogen werden könnte, etwa wie man das Klavierspielen oder Rechnen erlernen kann. Man vergißt, daß das Gute nur unter der Voraussetzung der vollen Überzeugung von der Notwendigkeit des Guten, also sozusagen bei vollem Bewußtsein geübt zu werden vermag, daß das Gute aber unter keinen Umständen das Resultat einer pädagogischen Dressur oder Gewohnheit sein darf. Und jene Überzeugung kann nur in irgend einem Motive ihre Begründung haben.

Kein Stein fällt ohne Ursache, kein Mensch handelt ohne Motiv. Sofern aber dieser Mensch moralisch zurechnungsfähig sein soll, muß er auf Grund seiner klaren Einsicht handeln — nicht aus Gewohnheit. Dies erkannten auch die Religionen zu allen Zeiten und deshalb stellten sie ihre Glaubens-Dogmen auf: Diese sind

ja nichts anderes als die logiſchen Motivationen des Guthandelns. Die Anhänger der ethiſchen Kultur dagegen lehren: „Was die Methode anbetrifft, welche ein ethiſcher Unterricht zu befolgen hat, ſo muß man ſich ſtrenge an unſere Satzungen halten, d. h. man muß eben nur ethiſche Kultur, nur Moral lehren, ohne den Kindern irgend eine philoſophiſche oder metaphyſiſche Begründung der Moral aufzudrängen und ohne ihnen eine etwa vorhandene theologiſche Begründung zu verleiden.“ (Mitteilungen der deutſchen Geſellſchaft für ethiſche Kultur.)

Ich nenne dieſe Moral die Moral um des Propheten Bart, weil dabei Keiner einzuſehen vermag, warum er ſo und nicht anders handeln müſſe. Eine Handlung ohne Motiv iſt ein hölzernes Eiſen — und weil es dieſes nicht gibt, und auch eine Handlung ohne Motiv in der Wirklichkeit nicht möglich iſt, ſo ſehen ſich die Kulturethiker veranlaßt, ihrer Moral ohne Motiv eine hinkende Erklärung nachzuſchicken, die nur geeignet iſt, das Klägliche dieſer ganzen Moralbetreibung (Begründung kann man ja nicht ſagen) aufzuzeigen.

Da nämlich ſelbſt von der Naivetät des Kindes vorauszuſetzen iſt, daß ſie gelegentlich den Morallehrer mit der Frage: warum dieſes oder jenes Gebot aufgeſtellt werde, in Verlegenheit bringen könnte, ſo müſſen ſie ſich für dieſen allerdings höchſt wahrſcheinlichen Fall vorſehen.

„Warum z. B. die Lüge ein Unrecht ſei,“ ſagen ſie deshalb, „wäre an den Folgen der Lüge zu erläutern, durch den Hinweis auf den Verluſt des Vertrauens von

Seiten der Andern, auf den Schaden, den man anderen Menschen zufügt, auf den Verlust der Selbstachtung für den Lügner, auf die peinliche Notwendigkeit, die Lüge fortsetzen zu müssen, u. s. f." (ebd.)

Nun aber frage ich: Ist diese fast ganz auf dem gemeinen Nützlichkeitsprinzipe aufgestellte Begründung der Moral etwa besser, oder steht sie höher als die auf die transszendentale Hypostase einer ewigen Vergeltung gestützte Moralbegründung der Theologie? Ist es ethisch wertvoller, wenn einer nur deshalb nicht lügt, weil er vielleicht Herrn Schulze oder Müller dann nächstens auch belügen müßte, oder wenn er deshalb nicht lügt, weil er mit der Lüge den Willen eines höchsten Wesens zu verletzen glaubt, oder aber, weil er mit der Lüge sein Schuldkonto im Jenseits zu belasten fürchtet?

In dem letzteren Falle ist es eine große transszendentale Vorstellung und nicht die Sorge um die kleinliche Wohlfahrt in diesem armseligen Leben, welche das Motiv abgibt, und ich meine, daß Derjenige, welcher derlei Vorstellungen Einfluß gewährt in seinem Leben und Handeln, Demjenigen überlegen ist, welchen bloß Utilitätsgründe leiten.

Zur Motivation nehmen also zuletzt freilich auch die Anhänger der dogmenfreien Ethik notgedrungen ihre Zuflucht. Aber welcher Unterschied zwischen Motivation und Motivation! — Die Motivation des ethischen Dogmatismus darf eben nicht auf eine Stufe gestellt werden mit der Motivation des gemeinen auf irdische Vorteile gerichteten Egoismus und zwar deshalb nicht, weil alle

gewöhnliche Motivation abstrakte Erkenntnis des Zweckes ist, wogegen transszendentale Motivation nicht auf solcher Erkenntnis eines übrigens auch nicht Erkennbaren, sondern auf dem Gefühle beruht. Aber allerdings muß diesem Gefühl soviel Erkenntnis beigegeben sein, als nötig ist, um an die Wirklichkeit einer transszendenten Weltordnung zu glauben, wie denn auch Glaube, ohne Wissen zu sein, doch nicht ganz ohne Wissen möglich ist. Also der Glaube an eine übersinnliche Ordnung ist Voraussetzung der ethischen That, der Glaube daran, daß ethisch Handeln und dessen Gegenteil im tiefsten Grunde nicht einerlei sind, daß Moral nicht bloß ein soziales Übereinkommen, ein Gewohnheitsgesetz ist, das gegebenen Falls wieder von der Tagesordnung der Geschichte abgesetzt werden kann, so wie es willkürlich und nur aus freien Stücken von den Menschen auf die Tagesordnung gesetzt worden ist, mit anderen Worten: daß die Moral übermenschliche, nicht bloß menschliche Giltigkeit hat.

Aber derlei Ansichten sind nicht zeitgemäß.

Unsere materialistisch gesinnte Zeit liebt den Hinweis auf transszendentale Beziehungen nicht, ihr ist Metaphysik und Religions-Philosophie ein angeblich überholter Standpunkt. Zumal an Stelle der letzteren glaubt sie, unterstützt von der Naturwissenschaft, Soziologie oder Wirtschaftslehre setzen zu können, und beweist damit nur, daß sie ihren Gesichtskreis immer mehr auf die relativen Grenzen unserer irdischen Existenz willkürlich beschränkt. Daß in einer solchen Zeit der „ethische Genius" gleich auf den ersten Anlauf das Richtige treffen sollte,

— das iſt nun nicht anzunehmen, und es darf uns deshalb auch nicht wundern, wenn die ethiſche Bewegung unſerer Tage, gleich dieſen ſelbſt, an dem Mangel philoſophiſcher Vertiefung litt und — daran zu Grunde ging. Der Fluch und zugleich das Merkmal unſerer Zeit: die Oberflächlichkeit, der nüchterne Rationalismus ſind es, die der ethiſchen Bewegung gleichermaßen anhafteten.

Entgegen dem Beginnen der ethiſchen Bewegung muß meines Erachtens *nicht* mit der Moral, ſondern mit der Erkenntnis, nicht mit der Moral*übung*, ſondern mit einer zureichenden Moral*begründung* der Anfang gemacht werden.

Wir müſſen zunächſt wieder erkennen lernen, daß das Weſen der menſchlichen Exiſtenz nicht in dieſem armſeligen, nach der Formel vom „Kampfe ums Daſein" — alſo einem ausgeſprochen unmoraliſchen Prinzipe — zu führenden Leben wurzelt, ſondern daß im Geiſte echter Religion und wahrer Philoſophie nicht bloß unſere Erkenntnis, ſondern auch unſere Moral allein im Überſinnlichen die letzte Erklärung und Begründung findet. —

Die Palingeneſie vom pſychologiſchen Standpunkte.

Es gibt Theorieen, die unſer metaphyſiſches Bedürfnis in ſo hohem Maße befriedigen, ſo ſehr mit den geheimſten Wünſchen unſeres Herzens zuſammentreffen, daß es uns ſchwer wird, ſie in den Brennpunkt einer rein logiſchen Prüfung zu rücken und ſolcherart vielleicht ihre Unwahrſcheinlichkeit gegen unſer Gefühl erkennen zu müſſen. Zu dieſen Theorieen gehört, wenigſtens für mich, die Theorie der Seelenwandlung, die Palingeneſie.

Es bedarf im allgemeinen keiner Fürſprache zu Gunſten der Schönheit, ja Erhabenheit dieſer Lehre; ebenſowenig als es einer Erläuterung der in ſo hohem Maße bedeutungsvollen ethiſchen Seite dieſer Theorie bedarf. Wohl aber wäre es nicht ohne Wert für dieſe Theorie, wenn wir im Stande ſein ſollten, auch zu Gunſten ihrer rein logiſchen, beſſer pſychologiſchen Möglichkeit überzeugende Gründe zu finden. Denn eines wird doch wohl, und zwar vorweg, ausgeſprochen werden müſſen, nämlich, daß der gläubige Theoſoph, ſo innig er

auch immer an ſeiner Überzeugung feſthalten und aus wie lauterer Quelle er dieſe Überzeugung auch ſchöpfen mag, dennoch den allgemeinen pſychologiſchen Einſichten ſich nicht verſchließen darf, ſoferne er ſeine Lehre nicht als bloß myſtiſche Erleuchtung, ſondern, was mehr iſt, als wiſſenſchaftliche Erkenntnis ausgeben möchte. Wiſſenſchaftlich erkennbar iſt aber nur, was jeder Vernünftige zu erkennen vermag, der die Gründe dafür kennen lernt. Alles wiſſenſchaftlich Erkennbare iſt ſomit objektiv und ſchlechterdings erkennbar. Bloße myſtiſche Erleuchtung iſt dagegen weſentlich nur ſubjektiv. Sie wird beſeſſen, oder aber nicht. Mitteilbar — durch Sprache und Worte — iſt ſie im Grunde nicht; ſie kann inſoferne wohl erfahren, erlebt, aber nicht gelehrt, nicht bewieſen werden.

Nun iſt es ein weſentlicher Zug unſerer europäiſchen Bildung, daß ſie nicht auf myſtiſcher, ſondern auf wiſſenſchaftlicher Grundlage aufgebaut iſt. Uns Europäern werden deshalb auch die myſtiſchen Geheimlehren ſolange ein Buch mit ſieben Siegeln bleiben, ſolange wir dieſe Lehren nicht mit unſerer kulturellen Tradition, mit unſerer ſpezifiſchen Denkmethode, mit unſerer Art zu wiſſen und zu glauben in eine klare, unzweideutige Verbindung gebracht haben. Mag man immer über dieſe ſchwung- und poeſieloſe Trockenheit, über dieſe „begriffskrüppelhafte“ Geſinnung da ſpotten, wo man bereits — ich kann vielleicht ſagen: ſo glücklich iſt, über dieſen kindiſch-barbariſchen Standpunkt hinausgelangt zu ſein, und in dem Strome höherer geiſtiger Erleuchtung zu ſegeln.

Mir dünkt, daß, wenn wir Kinder sind, wir auch der Erziehung der Kinder bedürfen, und nach einem altbewährten pädagogischen Grundsatze lernen Kinder wieder von Kindern — die jüngeren von den älteren, die geistig zurückgebliebenen von den geistig entwickelteren — am besten. Wir wollen deshalb vorerst gelassen unsere Kindheit eingestehen und ohne Scheu mit den Worten der Kindheit zu den Kindern reden, wir wollen, anders ausgedrückt, die Voraussetzungen und Begriffe unserer modernen europäischen Bildung auf die Kardinallehre der indischen Weltweisheit anwenden.

* * *

Daß ein Mensch, ein Individuum, ein Bewußtsein, eine Seele, oder wie wir sonst das Subjekt fassen wollen, zugleich ein zweiter Mensch, ein zweites Individuum, ein anderes Bewußtsein, ein andere Seele sein könnte, dafür fehlt uns zunächst jede Vorstellung. Ich bin nicht du; das ist eine unmittelbar erkannte innere Wahrheit, ebenso gewiß als die Erkenntnis ist, daß ich selbst und überhaupt sei.

Psychologisch betrachtet, stellt sich diese Erkenntnis so dar, daß meine Vorstellung meiner selbst von Grund aus verschieden ist von meiner Vorstellung eines anderen. Denn ich selbst bin mir nicht bloß objektiv in meiner Vorstellung, sondern auch subjektiv in meinem Selbstbewußtsein, als Ich, gegeben, und zwar schlechterdings bloß einmal, als mein Ich, während mir alle anderen „Ich" wiederholt, jedoch bloß objektiv gegeben sind; sie

ſind für mich Du, ſind verſchieden von mir, ſind — im Grunde genommen — nur objektive Daten. So ſagt mir die Wahrnehmung meiner empiriſchen Identität.

Nun lehrt aber die Palingeneſie: Jedes Individuum, jeder Menſch, die Seele jedes Menſchen kehre auf dieſer Welt wieder; mit der einen Exiſtenz, dieſer meiner gegenwärtigen, iſt mein ſubjektives, mein ſeeliſches Daſein weder erſt begonnen, noch auch abgeſchloſſen worden. Vielmehr war ich in der Vergangenheit ſchon einmal, mehrmal da und werde ich in der Zukunft noch mehrmal da ſein. Jenes Daſein durchlebte ich vor meiner Geburt, dieſes werde ich nach meinem Tode verleben.

Ich war da, werde da ſein? Wer iſt dieſes Ich? Offenbar kann, wenn der Palingeneſie ein tieferer Sinn beigelegt werden und die Antwort nicht völlig unbefriedigend etwa dahin lauten ſoll, dieſes Ich ſei Stoff, Kraft, Materie, Kauſalität oder ſonſt ein (übrigens materialiſtiſch gedachtes) Abſtraktum, ich ſage, offenbar kann dieſes Ich nur meine Seele, mein geiſtiger Teil, mein Subjekt — in irgend einer konkreten Faſſung — ſein. Die Palingeneſie ſetzt ſomit, wenn ſie zu Recht beſtehen ſoll, eine Aufhebung der empiriſchen Identität, zwar nicht in der Form, daß mein Ich zugleich mehrfach, doch wohl aber, daß es in verſchiedenen Zeiten, alſo nach einander mehrmals exiſtieren können ſoll; mit andern Worten, die Palingeneſie oder die Lehre von der Wiedergeburt der Seele — meines Ichs — iſt unter der Vorausſetzung einer bloß empiriſchen Faſſung dieſes Ichs ſchlechterdings für die Vernunft undenkbar. Es

wird uns deswegen, die wir die Palingeneſie als eine denkmögliche Vorſtellung behaupten und demgemäß auch erklären wollen, die Aufgabe werden, zu unterſuchen, welche Korrektur wir — ohne Verletzung der logiſchen Wahrheit — an jener empiriſchen Faſſung des Ichs vornehmen müſſen, um dieſes Ich palingenetiſch begreifen zu können. Solcherart aber werden wir — falls dieſe Unterſuchung ein poſitives Reſultat ergibt — zwar nicht ſagen können, die Palingeneſie ſei logiſch notwendig, wohl aber, ſie ſei logiſch und daher auch pſychologiſch möglich: eine Behauptung, zu der wir uns ohne dieſe Unterſuchung wohl kaum erkühnen dürften. —

Die naive pſychologiſche Beobachtung vermag als das Ganze unſeres Seelenlebens nichts als eine Reihe aufeinanderfolgender Bewußtſeinsmomente wahrzunehmen. Die wiſſenſchaftliche Pſychologie hat dieſe einzelnen Momente geordnet und eingeteilt und kam knapp vor Kant ſo dazu, im weſentlichen drei Äußerungsweiſen der Seele feſtzuſtellen: Das Vorſtellen, das Wollen und das Fühlen. Es iſt für uns hier nicht von Belang, zu entſcheiden, ob jene ſpätere Pſychologie recht hat, die dieſe drei Weiſen als im Weſen von einerlei Art erklärt, und etwa mit Herbart zu ſagen, die Seele habe nur ein einziges Vermögen und dieſes ſei das Vorſtellen. Hat doch die neueſte Pſychologie, wie es ſcheint mit Recht, dagegen eingewendet, daß das Grundvermögen der Seele vielmehr das Empfinden ſei, und Münſterberg hat geradezu ausgeſprochen, alle unſere Seelenthätigkeit ſetze ſich aus Empfindungen zuſammen. Dieſe Streitfrage

der theoretiſchen Pſychologie iſt hier, wie geſagt, für uns belanglos. Wäre ſie es nicht, wir müßten hier abbrechen und unſer Problem für unlösbar erklären, da ja jener Streit heute noch nicht als entſchieden angeſehen werden kann. Für uns iſt lediglich von Bedeutung, daß unſer geiſtiges Daſein — wir können ebenſogut ſagen: unſeres Subjekts, unſeres Jchs Daſein — empiriſch in einer Reihe ſuccedierender Akte dieſes Subjekts gegeben iſt. Jene Stelle unſeres Subjekts, jene ſeeliſche Mitte, vermöge welcher alle einzelnen, in der Zeit auseinander gezogenen Akte zu einer Einheit verknüpft und ſo als Äußerungen ein und desſelben Jchs erkannt, vielmehr von dieſem Jch ſelbſt anerkannt werden — eine Stelle, die ich mit Kants Worten als ſynthetiſche Einheit der Apperzeption bezeichnen möchte — iſt dann das, was wir als Seele im engern Sinne bezeichnen dürfen. Da fragt es ſich denn, ob dieſe Seele ein von uns ſo klar erkanntes Weſen iſt, daß wir ihre Jdentität in der That, wie es den Anſchein hat, innerhalb unſeres empiriſchen Bewußtſeins für völlig erſchöpft anſehen dürfen, mit anderen Worten, von ihr mit Beſtimmtheit auszuſagen vermögen, dieſes Weſen könne ſchlechterdings nur einmal ins Daſein treten, und das ſei das eine, gegenwärtige Mal, in dem wir uns eben jetzt befänden.

Nun hat aber gerade in dieſer Hinſicht die Philoſophie längſt gelehrt, daß wir mit unſerer Erkenntnis das Weſen unſerer eigenen Seele nicht erſchöpfen. Kant[1])

[1]) Kritik der reinen Vernunft.

hat dies so ausgedrückt: Dieses unser eigenes Subjekt, so wie wir es erkennen, als Noumenon oder transszendentalen Gegenstand (Ding an sich) zu fassen, geht nicht an ... Und Schopenhauer[1]) hat ausdrücklich und wiederholt erklärt, daß unserem Ich wohl eine Existenz zukäme, die von unserer bekannten irdischen, an lauter Misères geknüpften, an Zeit und Raum gebundenen, wohl sehr verschieden sein möchte, und daß wir uns gelegentlich dieser unserer höhern Existenz ahnungsweise auch bewußt würden .... Du Prel[2]) wieder hat geradezu ausgesprochen, unser Selbstbewußtsein erschöpfe seinen Gegenstand ebensowenig, als unsere objektive Erkenntnis die Außenwelt, und diesen unerschöpften Rest jenes Bewußtseins das transszendentale Subjekt genannt .... Ich[3]) endlich habe gezeigt, daß all unser Erkennen sich zuletzt in den Tiefen unseres Gefühlslebens verliert, in das mit der Leuchte unserer Vernunft einzudringen uns versagt ist.

So sehen wir denn, daß die Philosophen vielfach darin einig sind, unser Erkenntnisvermögen reiche keineswegs aus, uns eine adäquate, eine erschöpfende Vorstellung unserer eigenen Seele zu liefern. Da aber, wo das Senkblei unserer Forschung offenbar und eingestandenermaßen zu kurz ist, Grund und Boden zu erreichen, haben wir nicht mehr das logische Recht, zu sagen, dieser Boden liege so und so tief, noch viel weniger

[1]) Parerga, II. Band.
[2]) Philosophie der Mystik.
[3]) Das Gefühl als Fundament der Weltordnung.

über die Natur dieſes Bodens — etwa ob er felſig oder ſchlammig ſei — beſtimmtes zu behaupten. Wir haben deswegen auch nicht das Recht, pſychologiſch zu lehren, unſere Seele könne ſchlechterdings nur das eine Mal und nicht wiederholt ins Daſein treten, ſoferne wir an dieſer Seele zwiſchen jener Weſenshälfte unterſcheiden, die wir wohl zu begreifen, und jener, die wir eben nicht zu begreifen vermögen. Nur ſo weit wir unſere Seele begreifen, dürfen wir deshalb auch auf ſie anwenden, was ich eingangs als Wahrnehmung der empiriſchen pſychiſchen Identität bezeichnet habe, und nur in dieſer Hinſicht dürfen wir ausſprechen, unſere Seele könne nicht zugleich (oder nach einander) ein zweites, drittes ..... Mal ſein. Keineswegs aber dürfen wir dies von unſerer Seele hinſichtlich ihrer uns unbekannten Weſenshälfte, ihrer uns fremden Natur ſagen. Vielmehr müſſen wir vernünftigerweiſe einbekennen, daß in der Seele, inſoferne ſie außer der von uns erkannten Hälfte noch eine von uns nicht erkannte in ſich faßt, ſehr wohl Vorgänge möglich ſind, über die wir uns von unſerem relativen Erkenntnisſtandpunkte gar kein Urteil bilden können.

Gewiß iſt ſomit bloß das Eine: Jenes Stück der Seele, das von uns erkannt iſt, iſt ein in ſich identiſches Weſen, das aber mit einem zweiten, von uns unerkannten Stück verknüpft iſt, deſſen Identität (im gleichen Sinne) wir vom pſychologiſchen Standpunkte weder behaupten noch ableugnen können.

Damit aber iſt der Palingeneſie das Feld für ihre Lehre freigemacht; ich ſage freigemacht: denn ich be-

haupte nicht, daß damit die Palingeneſie eine denknotwendige Vorſtellung wird. Vielmehr kann jenes Ergebnis, als ein rein negatives, nimmermehr geeignet ſein, eine ſo poſitive Lehre, wie die Palingeneſie, zu beweiſen. Gleichwohl aber iſt es geeignet — und das iſt eben nicht wenig — jene Widerlegung der Palingeneſie, die ſchon an ſich hinzureichen ſcheint, dieſer Lehre kurzer Hand und noch ehe ſie recht zu Worte kommt, den Todesſtoß zu verſetzen, abzuweiſen: Nämlich die empiriſch-pſychologiſche. — Was für die Palingeneſie Zeugnis ablegt — und dieſes Zeugnis liegt beſonders auf ethiſchem Gebiete — mag dann hinzukommen und deren Beweis bilden. Ich habe mich hier zunächſt nicht weiter damit zu befaſſen.[1])

Als feſtgeſtellt wollen wir dagegen betrachten, daß unſere Seele aus zwei, miteinander verbundenen Hälften beſteht, einer erkennbaren und einer allerdings unerkennbaren, von deren Exiſtenz wir aber gleichwohl — wie die Philoſophie vielfach lehrt — uns überzeugt halten müſſen.

---

[1]) Die ethiſche Bedeutung der That beruht offenbar auf ihrer übermenſchlichen Gültigkeit; anderſeits iſt alles Thun des Menſchen, alſo auch deſſen ethiſche That, Ausfluß ſeines Willens, ſeiner Individualität. Daraus folgt, daß auch der Individualität „übermenſchliche" Bedeutung zukommt, wodurch wir unmittelbar auf die Palingeneſie hingewieſen werden. Wahrhaftig: wenn etwas im Menſchen über ihn ſelbſt hinausragt, ſo vermögen wir die menſchliche Natur nur palingenetiſch zu verſtehen. Wie aber der ſcheinbare Widerſpruch, daß wir von dieſer Wiedergeburt nichts wiſſen, allein zu löſen iſt, ohne daß dabei der ethiſche Wert dieſer Geburt zunichte wird, dies darzulegen wird der Gegenſtand der folgenden Abhandlung ſein.

Im Sinne der Palingeneſie kann nun dieſe Thatſache nur folgendermaßen gedeutet werden, und dieſer Deutung wohnt zugleich die volle logiſche und pſychologiſche Möglichkeit unwiderleglich inne: Unſere transſzendentale Seelenhälfte iſt Träger einer uns zukommenden transſzendentalen Individualität und durchläuft in einer Anzahl empiriſcher Reïncarnationen, indem ſie ſich jedesmal mit einer neuen empiriſchen Seelenhälfte, als Trägerin unſerer empiriſchen Erſcheinung, verbindet, eine Reihe von Daſeinsſtufen. Das ſeeliſche oder geiſtige Band, das alle dieſe vielfachen Daſeinsſtufen (Reïncarnationen) verbindet, iſt offenbar die transſzendentale Seelenhälfte; ſie gewährt uns — als die uns in dieſem empiriſchen Leben dem Weſen nach eingeſtandenermaßen unerkannte, wiewohl der Thatſache nach zugegebene Hälfte — auch keine Erkenntnis dieſes Zuſammenhangs: obſchon ausnahmsweiſe uns dergleichen blitzartig zu Bewußtſein kommen mag.

Insbeſondere aber fehlt uns eine Erinnerungsbrücke, die die einzelnen Daſeinsſtufen während ihrer Dauer mit einander verbände, und deswegen glauben wir in jeder ſolchen Stufe ein neues, ein einziges, das erſte, einzige und letzte Leben zu führen, das uns überhaupt beſchieden iſt. Ganz anders muß ſich, kann ſich wenigſtens unſer Daſein innerhalb der transſzendentalen Seelenhälfte geſtalten. Sie, die durch alle Daſeinsſtufen, die zwiſchen unſern empiriſchen Geburten und Toden liegen, hindurchgeht, faßt in ſich ein zuſammenhängendes Geſamtbild aller unſerer Daſeinsſtufen. Ja noch mehr: Da ſie auch

während unserer empirischen Existenzen (Reïncarnationen) andauert, ist sie sehr wohl im Stande, auch diese, wenigstens in ihren Hauptzügen und Resultaten, aufzusaugen. Unsere transszendentale Seelenhälfte stellt somit den durchlaufenden psychischen Faden dar, der unsere Existenz überhaupt, unser Welt-, nicht bloß unser Erdenleben zu einer großen, geschlossenen Einheit verbindet. Darin, gerade darin haben wir die Größe der palingenetischen Vorstellung zu suchen. Es wäre leicht, darauf hinzuweisen und zu zeigen, wie nur unter dieser Voraussetzung die Palingenesie ethische Bedeütung erlangt; wie nur unter der Annahme, daß bei Erinnerungslosigkeit im empirischen Leben gleichzeitig Erinnerungsvermögen im Transszendentalen besteht, unser Handeln in jenem Leben ethischen Wert hat.[1])

---

[1]) Allerdings müssen wir psychische Kontinuität im transszendentalen Leben annehmen, weil nur so ein ethischer Endzweck damit verbunden gedacht werden kann; dagegen ist es ohne Widerspruch denkbar, daß die empirischen Inkarnationen gewissermaßen von einander unabhängig sind — allein doch wohl nicht gänzlich. Diesen Zusammenhang zu bilden, erscheint nun durchaus das Gefühl geeignet, wie es in meiner Philosophie geschildert ist: als ein zeit- und raumfreies Vermögen, dessen metaphysische Natur überall hervorbricht, wo sich Gefühl frei zeigen kann und möglichst unbeeinflußt vom erkennenden Bewußtsein ist, dem bloß physische Natur zukommt. Hier angelangt, werden wir zugleich auch die weittragende Bedeutung eines die Bewußtseinsthatsache in sich aufnehmenden metaphysischen Prinzips, wie des Gefühls im Gegensatz zum Willen, zu würdigen verstehen lernen, als wodurch allein die sonst aller Metaphysik drohende Gefahr der Entgeistigung der Weltthatsache gerade an entscheidender Stelle glücklich überwältigt ist.

Darauf haben wir aber, wie bereits geſagt, hier nicht näher einzugehen. Was uns hier noch erübrigt, iſt vielmehr, zu zeigen, daß es zu der behaupteten Thatſache einer neben der Erinnerungsloſigkeit ſozuſagen parallel laufenden Erinnerung, und zwar innerhalb einer Seele, ein Analogon ſimpler, ja alltäglicher Art gibt: ich meine in der Thatſache des Schlafes.

Niemandem, der auch nur das geringſte Nachdenken über ſein Seelenleben übt, kann es entgehen, daß Träume eine Reihe untereinander zuſammenhangloſer pſychiſcher Akte ſind, deren einziges geiſtiges Band nicht in ihnen ſelbſt, ſondern in ihrem pſychiſchen Träger, dem Ich, und zwar im wachenden Zuſtande zu ſuchen iſt. Allerdings hat Kant mit Unrecht den Träumen pſychiſche Kauſalität abgeſprochen; dieſe kommt vielmehr jedem Traume für ſich ſehr wohl zu. Untereinander aber ſind ſie ohne Zuſammenhang. Das iſt nun von großer Bedeutung. Es iſt nämlich damit empiriſch bewieſen, daß das Seelenleben ein und desſelben Subjektes in von einander unabhängige, durch die Erinnerungsbrücke nicht verbundene Phaſen zerfallen kann und dieſes Subjekt gleichwohl dasſelbe bleibt. Geſetzt wir würden uns im Wachen unſeres Träumens niemals bewußt werden, ſo würde eine lediglich auf empiriſche Erfahrung baſierende Pſychologie höchſt wahrſcheinlich ſchon die bloße Möglichkeit einer ſolchen Erſcheinung, wie es das Träumen iſt, gänzlich beſtreiten. Sie würde erklären, es ſei ganz unmöglich, daß ein Subjekt des Bewußtſeins ſich wiederholt in Zuſtänden befinde, die durch keinerlei bekannte

psychische Beziehung mit einander verbunden sind, und die auch insgesamt auf keinen durchgängigen, dauernden Zustand bezogen werden. Mit einem Worte, sie würde — und von ihrem Standpunkte mit Recht — zwar ein unterbrochenes Seelenleben einräumen müssen, angesichts des vermeintlich traumlosen Schlafes aber erklären, dieser bedeute zwar eine negative Unterbrechung des wachen Seelenlebens, sei aber selbst von keinerlei psychischem Inhalt erfüllt. — Eingedenk unserer Erinnerung der Träume ist es uns aber nicht gestattet, die Möglichkeit, ja Wirklichkeit isolierter Seelenlebensphasen zu bestreiten. Ja mehr noch: Angesichts der Thatsache, daß trotz der in den allnächtlichen Träumen wiederholt eintretenden Unterbrechung unseres wachen Seelenlebens dieses dennoch ungestört und zusammenhängend verläuft, können wir nicht umhin, in einem erweiterten Sinne die Möglichkeit eines durch isolierte Phasen zeitweilig unterbrochenen, an sich aber zusammenhängenden Seelenlebens zuzugeben. In der That wäre die durch eine Reihe von Inkarnationen unterbrochene transszendentale Existenz unserer Seele zutreffend vergleichbar mit dem durch eine Reihe untereinander zusammenhangloser Träume unterbrochenen wachenden Bewußtsein.[1])

[1]) Wenn die heutige Schulpsychologie eine völlige Unterbrechung der Erinnerungsbrücke zwischen Wachen und Schlafen bestreitet, so beruft sie sich dabei, bezeichnend genug, auf die Physiologie, die das Band der Erinnerung durch alle Phasen des Lebens hindurchlaufen läßt. Aber abgesehen davon, daß kein Element des Psychisch-Thatsächlichen jemals adäquat durch ein Element des Materiellen (und nur mit solchen hat es die Physio-

In beiden Fällen haben wir es, hier in der That, dort ex hypothesi, mit einem großen Beiſpiele natürlicher Rhythmik zu thun. Es iſt dieſelbe Rhythmik, die ſich im organiſchen Wachstum, wie im kosmiſchen Leben äußert. Vom Mutterkörper auslaufend und wieder zu ihm zurückkehrend, veräſteln ſich Formen und Zuſtände. Ein gefiedertes Blatt, eine Fiſchgräte iſt uns ein zutreffendes Bild hiefür. Die Mittelrippe, der Wirbel ſind dem ſeeliſchen Hauptzuſtande des transſzendentalen Lebens vergleichbar; die Nebenrippen des Blattes, die vom Wirbel ausſtrahlenden Rippen der Fiſchgräte den einzelnen empiriſchen Reïnkarnationsphaſen. Wenn dieſe Rippen Bewußtſein hätten, ich glaube es kühn ausſprechen zu können: ſie wüßten nur von der eigenen Exiſtenz, nicht von der der anderen. Die Mittelrippe und der Wirbel aber, geſetzt auch ſie hätten Bewußtſein, müßten ſchlechterdings auch von ihren Ausläufern wiſſen, denn ihr Wollen, ihr Empfinden iſt es, kraft welches jene Ausläufer aus ihnen emporſproſſen.

Indeſſen ſteuern wir auf unſerem Lebensſchifflein ſcheinbar anfangs- und endelos, ohne Zuſammenhang mit dem, was uns vorherging und dem, was uns nach-

---

logie zu thun) erſetzt werden kann; daß ſomit, wo der pſychiſche Faden abreißt, ſeine Anknüpfung nur wieder an einen ſolchen und niemals an einen phyſiſchen Faden möglich iſt: Abgeſehen davon würde gegenüber ſolchen Einwänden auf die Phänomene des Somnambulismus, Trance und Doppelbewußtſeins und dergl. hinzuweiſen ſein, als auf Thatſachen, die, wenn wir ſchon vom gewöhnlichen Schlaf abſehen wollten, iſolierte Seelenlebensphaſen außer allen Zweifel ſtellen.

folgen wird, dahin; nur ausnahmsweise erleuchtet von einer blitzartigen Ahnung, daß wir schon einmal waren. Die Psychologie bezeichnet, sehr oberflächlich und unzutreffend, einen bekannten Seelenzustand als falsche Erinnerung. Diese Erinnerung besteht in der plötzlich erwachenden und ebenso schnell wieder verschwindenden Vorstellung, der eben erlebte Augenblick wäre schon einmal gewesen, wir hätten eben diese Szene mit all ihren scheinbaren Zufälligkeiten als eben dieselbe schon einmal durchgemacht. Und doch wissen wir bestimmt, daß dem nicht so gewesen ist. Ist es unmöglich, dieses Phänomen als einen Augenblick transszendentaler Erinnerung zu denken, — wobei freilich diese Erinnerung keineswegs eine falsche, sondern eine so recht eigentlich wahre genannt werden müßte? Ich glaube nicht. Doch mit empirischen Belegen haben wir es hier nicht zu thun, und ich habe das angeführte psychologische Phänomen nur nicht gewaltsam aus dem sich aufdrängenden Gedankengange reißen wollen.

Unser transszendentales Seelenleben, soviel sahen wir, kann unbeschadet der im empirischen Leben bestehenden Erinnerungslosigkeit ein in sich zusammenhängendes, in seinen Phasen durch die Erinnerungsbrücke einheitlich verbundenes sein. Kein logischer und kein psychologischer Grund, in letzterer Hinsicht insbesondere kein Erfahrungsgrund, sprechen *gegen die Möglichkeit* dieser Auffassung. Aber auch die phasenartige Ausstrahlung dieses Seelenlebens in eine Reihe untereinander zusammenhangloser, bloß durch den Mutterstamm verbundener

Seelenleben — die empiriſchen Reïnkarnationen — kann als kein Denkwiderſpruch bezeichnet werden. Ja, im empiriſchen Lebensphänomen ſelbſt vermochten wir, und zwar in dem durch die Träume regelmäßig unterbrochenen Wachzuſtand, ein völliges Analogon zu jener theoretiſchen Auffaſſung zu entdecken.

Der theoſophiſchen Grundlehre, der Lehre von der Seelenwandlung, kann deswegen vom Standpunkte der modernen europäiſchen Weltanſchauung nicht ohne weiteres widerſprochen werden. Sie muß für dieſe Weltanſchauung vielmehr als eine Theorie gelten, die zu widerlegen keine leichtere Aufgabe iſt, als ſie zu beweiſen. Unſere moderne Weltanſchauung befindet ſich ſomit dieſer Theorie gegenüber im indifferenten Gleichgewichtszuſtande. Wenn wir gleichwohl in unſeren Tagen die Wage noch entſchieden zu ihren Ungunſten ſchwanken ſehen, ſo dürfen wir getroſt vermuten, daß die Krämer, die da wägen, hohle Gewichte führen.

Über das Realprinzip der Moral und die Palingeneſie.

Seit Schopenhauers lebendiger Darſtellung der beiden Grundprobleme der Ethik, des Problems der Willensfreiheit und des Fundaments der Moral, hat die Moralwiſſenſchaft eine gefühlsmäßige Bewertung der menſchlichen Handlungen ihren Unterſuchungen zu Grunde zu legen begonnen. Der Fortſchritt iſt unverkennbar; denn wenn irgend etwas vors Forum unſeres Gefühls, unſerer unmittelbaren, intuitiven Erfaſſung gehört, ſo iſt es gewiß die menſchliche That, die, ſelbſt zumeiſt der Gefühlsregion unſeres Bewußtſeins entſpringend, auch im Gefühle allein ihre adäquate Bewertung findet. — Gleichfalls im Geiſte Schopenhauers kann man zwiſchen einem Kriterium und einem Fundament der Moral unterſcheiden, die zuſammen das Prinzip der Moral ausmachen.

Als Kriterium erſcheint darnach der Umſtand, ob eine That in einem Verhältniſſe ſteht zur Luſt oder zum Leid einer zweiten Perſon; als Fundament die Mitfreude oder das Mitleid mit dem Nächſten.

Zweifellos iſt damit ein brauchbarer Maßſtab zur Bewertung vieler und wichtiger menſchlichen Thaten aufgeſtellt, deſſen Gültigkeit zudem von keinerlei religiöſem oder metaphyſiſchem Bekenntniſſe abhängt und der deswegen ein rein menſchlicher genannt werden kann. Allein dieſer Maßſtab iſt weder allgemein, noch auch erſchöpfend. — Zuvörderſt hinſichtlich der Allgemeinheit eines Maßſtabes müſſen wir verlangen, daß derſelbe auf alle von der Erfahrung als moraliſch bewerteten Handlungen anwendbar ſei. Nun gibt es aber Handlungen, die offenbar moraliſch bewertbar ſind, auf welche jener Maßſtab keineswegs paßt. Nicht mit Unrecht hat die däniſche Akademie in ihrem von Schopenhauer ſo heftig angegriffenen Gutachten über deſſen Preisſchrift auf jene Stelle angeſpielt, wo Schopenhauer vom Laſter der Päderaſtie ſpricht.[1]) Nur ganz nebenbei ſpricht er nämlich davon, indem er ſagt, daß die Päderaſtie, ſoferne die verführten Jünglinge moraliſch und phyſiſch Schaden nehmen können, moraliſch verwerflich ſei. Und an anderer Stelle ſeiner Schriften, wo er auf den Gegenſtand näher eingeht, meint er, die Päderaſtie ſei inſoferne verwerflich, als ſie im Sinne der chriſtlichen Moral, die peſſimiſtiſch ſei und die Bejahung des Lebenswillens im ganzen verwerfe, als eine Bejahung ohne die Möglichkeit einer dadurch bedingten ſpäteren Verneinung ſündhaft iſt. Dieſes großen Umweges alſo bedarf es bei Schopenhauer, um ein ſo handgreifliches Laſter wie die Päderaſtie als moraliſch

[1]) Schopenhauer „Die beiden Grundprobleme der Ethik", Vorwort.

verwerflich zu erweisen. Und das ist nicht nebensächlich; vielmehr liegt dieses „Defizit" der Schopenhauerschen Moralbegründung tief in deren Wesen, tief im Wesen auch jener Begründung, die mit ihr den oben aufgestellten Maßstab — die Beziehung auf den Nächsten — gemein hat. In der That ist vom Standpunkte dieser Ethik die moralische Verwerflichkeit eines Lasters wie das der Päderastie nicht unmittelbar einzusehen, und zwar deshalb nicht, weil die nach dieser Ethik erforderliche kritische Beziehung auf Lust oder Leid einer zweiten Person eben nicht zutreffen muß. Wir brauchen das nicht näher ausführen. Gibt es doch ganz ähnliche, ebenso offenbar moralisch bewertbare Handlungen, von denen das gleiche gilt.

Alle diese Handlungen können nicht unter jenes Kriterium gebracht werden, alle diese Handlungen sind moralisch verwerflich, und alle diese Handlungen bilden deshalb einen Protest gegen die Allgemeingültigkeit des Maßstabes jener Ethik. Aber noch sind die „Ausnahmen" nicht erschöpft. Es ist ja bekannt, wie lax Schopenhauer über den Selbstmord dachte, und diese Laxheit war nur die strenge Konsequenz des auch in seinen Irrtümern stets ehrlichen Philosophen. Nach Schopenhauer und der in seinen Fußstapfen schreitenden altruistischen Ethik ist der Selbstmord lediglich eine problematische Handlung, und ich selbst habe ihn in einer Abhandlung, die noch unter dem vollen Einflusse Schopenhauerscher Philosophie gestanden, so genannt. Der Selbstmord ist nach dieser Auffassung nur verwerflich, insoferne dadurch das Wohl

von Nebenmenſchen, etwa der Angehörigen, berührt wird, nicht an ſich. Aber auch hier iſt es offenbar, daß der moraliſche Maßſtab nicht ausreicht, indem uns unſer Gefühl nur zu deutlich ſagt, daß der Selbſtmord, als freiwillige Abkürzung des Lebens, moraliſch bewertet werden muß, und zwar in negativem Sinne: Denn das Leben iſt die Bedingung der moraliſchen Auslebung jedes Individuums, daher ſeine Abkürzung verwerflich, wie in der Todesſtrafe, ſo im Selbſtmord.

Es iſt nun völlig einleuchtend und bedarf keines Beweiſes, daß mit der Allgemeingültigkeit eines ethiſchen Maßſtabes auch ſein weiteres in Frage ſtehendes Merkmal, erſchöpfend zu ſein, fällt. Wie vermöchte ein Maßſtab das Weſen eines Dinges zu erſchöpfen, wenn es Teile dieſes Dinges gibt, die mit ihm gar nicht meßbar ſind? — Wirklich iſt die Beziehung auf fremdes Wohlergehen kein erſchöpfendes Kriterium der moraliſchen That; vielmehr muß noch eine Beziehung hinzukommen, mit deren Hilfe allein wir zu einem erſchöpfenden Kriterium kommen, und das iſt die Beziehung der Handlung auf das Subjekt des Handelnden als ſolches. Ja mehr als das. Das Kriterium der Moral wird ſogar unmittelbar auf das handelnde Subjekt ſich beziehen müſſen und keineswegs die Perſon des Handelnden, alſo das ethiſche Subjekt in zweite Linie rücken, gleichſam nur im Reflex der fremden Perſon, des ethiſchen Objekts gelten laſſen dürfen. Wir ſind hiemit bei der berühmten Frage nach den Pflichten gegen uns ſelbſt angelangt, einer Frage, die von der Theologie beſtändig

bejaht wird, von der altruiſtiſchen Moralphiloſophie aber vielfach mit Spott abgewieſen worden iſt. In der That: die Theologie ſteht hier auf einem höheren Standpunkt und ſie blickt deswegen tiefer. Die Theologie hat nämlich hiebei vor der altruiſtiſchen Ethik den Begriff eines Verpflichtenden voraus. Und die ältere deutſche Philoſophie, ich meine ſelbſt noch Kant, der hierin keineswegs zu den modernen Philoſophen gezählt werden darf, hat im kategoriſchen Imperativ dieſem Begriff einen ſozuſagen philoſophiſchen Titel verliehen.

Man nenne übrigens dieſes Verpflichtende wie man wolle; Thatſache der Ethik iſt es, daß es ein ſolches gibt. Das ſagt uns unſere intimſte, gewiſſeſte Erkenntnis unſer ſelbſt, die in Anſehung eines moraliſchen Gegenſtandes eben deswegen geradezu Gewiſſen heißt. Dieſes Gewiſſen nun lehrt uns auch Pflichtverletzungen kennen, die unabhängig von allen Beziehungen auf die Nebenmenſchen ſtehen, und die oben angeführten moraliſch perverſen Handlungen ſind ſolche unter dem Banne des Gewiſſens ſtehende Verletzungen. Da aber unter dieſem Banne in ganz gleicher Weiſe auch alle jene Handlungen ſtehen, die wir mit Rückſicht auf einen Nebenmenſchen begehen, ſo iſt das Unter-das-Gewiſſen-fallen ſelbſt ſchon ein allgemeines und erſchöpfendes Kriterium aller moraliſchen Thaten.

Es ſoll hiemit keine Verwechslung zwiſchen Kriterium und Fundament der Moral inauguriert werden; wir werden vielmehr gleich ſehen, daß das letztere nicht etwa wieder im Gewiſſen wird geſucht werden können.

Aber das eine kann freilich ſchon vorweg geſagt werden: daß in ähnlicher Weiſe wie in der altruiſtiſchen Ethik Kriterium und Fundament als weſensverwandte Dinge auftreten, ſo auch in der hier vertretenen individualiſtiſchen Auffaſſung. Fragen wir uns nämlich, inwieferne nach unſerem Kriterium eine Handlung (oder Unterlaſſung) uns als Pflicht zu erſcheinen und alſo das Gewiſſen als Verpflichtendes, als Zwang unſeres Willens aufzutreten vermag, ſo müſſen wir antworten, nur unter einer zweifachen Vorausſetzung. Um als Zwang auf unſeren Willen zu wirken, muß das Gewiſſen: erſtens in irgend einer Hinſicht *Motiv* ſein und als ſolches die Bejahung unſeres Willens „auslöſen" — wie die Phyſiologen zu ſagen pflegen; zweitens, da es offenbar nicht unſer unmittelbares, empiriſches Wohl zum Zwecke hat, ſondern dieſem vielmehr oft ganz zuwiderläuft, wie in allen moraliſch großen Thaten, deren Größe geradezu im Verhältniſſe ſteht zu dem uns drohenden empiriſchen Nachteile, in irgend einer Hinſicht *außerempiriſch* ſein.

Inbetreff des erſten Punktes muß uns ſtets gegenwärtig bleiben, daß die überhaupt einzige Funktion des Willens eben deſſen Bejahung iſt, ſowie daß, deſſen Bejahung herbeizuführen, ſtets ein Motiv vorhanden ſein muß. Woher dieſes Motiv kommt, bleibt ſich völlig gleich; es ſei ein äußeres, anſchauliches, auf dem Vorteil des Individuums, es ſei ein inneres, auf Erfüllung eines *Pflichtgefühls* beruhendes. Nur ſo viel mag hierzu bemerkt ſein, daß die bei Weitem meiſten moraliſch guten Thaten auf eben dieſem inneren Pflichtgefühl beruhen,

daß es eine Fälschung der Wahrheit ist, wenn die altruistische Ethik lehrt, das Mitgefühl sei in den moralischen Thaten ausnahmslos das Bestimmende. Wahrhaftig, moralische Thaten aus reinem Mitgefühl, so hoch sie stehen, gehören zu den Ausnahmen. Dies aber nicht deshalb, weil die Menschheit so pervers ist, nur selten moralisch gut zu handeln, sondern deshalb, weil die große Mehrzahl moralisch guter Thaten eben nicht auf dem Mitgefühl, sondern auf dem Gefühl eines Verpflichtenden beruht. Auch Kants kategorischer Imperativ besagt nichts anderes, als die Thatsache eines solchen Verpflichtenden. Kants Imperativ ist weit mehr als eine bloße Formel zur Definition dessen, was man allenfalls im logischen Sinne gut nennen könnte; er enthält und enthüllt vielmehr bis zu einem gewissen Grade den lebendigen Kern der moralischen That, deren geheimen Lenker, als ein Verpflichtendes.

Hinsichtlich des zweiten Punktes aber, daß offenbar nicht unser empirisches Wohl der Zweck unserer Gewissensstimme sein könnte, und zwar weder unser augenblickliches Wohl, noch auch ein in absehbarer Frist vorauszusehendes Wohl solcher Art, denn das eine wie das andere bliebe Gegenstand des empirischen Egoismus, ich sage hinsichtlich dieses Punktes müssen wir vor allem eine doppelte logische Möglichkeit unterscheiden. Entweder nämlich, man schließt das Wohl des handelnden Subjekts überhaupt und in jedem Sinne aus, indem man dessen Erstrebung als das schlechthin egoistische und daher ewig unmoralische stigmatisiert; oder man räumt das in

der guten That als Willenslenker wirkende Wohl als ein Wohl höherer Art ein, das zu ſuchen dem Willen auch vom moraliſchen Standpunkte betrachtet erlaubt, ja anzuraten ſei. Im erſteren Falle iſt nun aber die Willenshandlung ſchlechtweg undenkbar, ſo undenkbar, daß ſelbſt die auf der Vorausſetzung eines erträumten Idealmenſchen baſierte altruiſtiſche Ethik ſich gezwungen ſieht, die Luſtgefühle, wenigſtens als Gefühle der Mitluſt, zum eigentlichen Motor der moraliſchen Thaten zu ſtempeln. Kein ehrlicher Altruiſt wird deshalb auch leugnen, daß im letzten Grunde alle Menſchen durch Luſtgefühle in ihrem Thun beſtimmt werden; kein Altruiſt vermag aber eben deshalb den Widerſpruch aufzuklären, der darin liegt, daß Luſtgefühle, als vom Egoismus gewollte Gefühle, zum moraliſchen Motiv werden, während doch, nach altruiſtiſcher Annahme, Moral und Egoismus einander gegenſeitig ausſchließen.[1]) Im zweiten Falle dagegen, nämlich wenn wir das in der guten That ange-

[1]) Der Altruiſt wird vielleicht einwenden: Mitluſt *anzuſtreben* ſei nicht einerlei damit, ſolche Gefühle zu *haben*. Wer jenes thut, handle allerdings egoiſtiſch, wer bloß ſolche Gefühle hat und danach handelt, ſei aber kein Egoiſt. — Ich kann hierbei keinen anderen Unterſchied erkennen, als den einer bei verſchiedenen Individuen zu verſchiedener Klarheit gediehenen Ausgeſtaltung des pſychiſchen Prozeſſes. Stets aber wird das angeſtrebte Ziel — einerlei ob klar erkannt oder nicht — dieſes ſein: den eigenen Willen durch Förderung fremden Wohls zu befriedigen. *Warum* der Gute dies will, ja warum er es vermag, das bleibt für den Altruiſten ſchlechterdings Urphänomen. Handelte die Menſchheit wirklich nach dieſem Urphänomen, ſo beſtünde ſie aus geheimnisvollen Automaten, für deren Bewegung kein nachweisbarer pſychiſcher Grund beſteht.

ſtrebte Wohl als ein Wohl höherer Art auffaſſen und ſolcherart den Egoismus vor ein doppeltes Motiv ſtellen, ihn gleichſam in zwei Hälften ſpalten, ſind wir ſehr gut im Stande, einen moraliſch zuläſſigen Egoismus zu konſtituieren, der dann weder den moraliſchen Wert der That aufhebt, noch auch dem Vorwurfe ausgeſetzt iſt, kein zureichendes Motiv der menſchlichen That abgeben zu können.

Daß Moralität und Egoismus einander nicht ſchlechterdings ausſchließen, das ſagte auch Kant in ſeiner Lehre vom höchſten Gut, in dem Glückſeligkeit und Tugend vereinigt gedacht werden. Und auch hierin hat Kant tiefer geblickt als ſeine Nachfolger, indem er ſehr deutlich ahnte, daß eine Moral ohne egoiſtiſche Befriedigung im Grunde eine tote Formel iſt, die niemals der Grund eines legitimen Willensaktes zu werden vermag.

Das ethiſche Kauſalitätsproblem, das der Altruismus zu löſen vergeblich anſtrebt, iſt ſomit dahin zu beantworten, daß wir als Fundament der Moral den im Dienſte eines höheren, moraliſch zuläſſigen Zweckes ſtehenden Egoismus betrachten müſſen. Und eben darauf, daß auch der moraliſch Handelnde notwendig im Dienſte des Egoismus ſteht, dieſer Egoismus aber ſchlechterdings nicht einerlei Art ſein kann mit dem gewöhnlichen Egoismus, beruht die Notwendigkeit einer neben der empiriſchen Bewertung beſtehenden transſzendentalen Bewertung des Egoismus und ſomit — auch der Moral.

* * *

Die Philoſophie muß ſich inzwiſchen, ihrem kritiſchen Verfahren getreu, die Frage vorlegen, ob dieſer hypothetiſch ſtatuierte Egoismus höherer Art auf *Schein* oder auf *Wirklichkeit* beruht, d. h. ob das nach ihm handelnde moraliſche Subjekt in einem Wahne befangen iſt, oder ob es einer Wirklichkeit nachkommt, — denn logiſch iſt offenbar beides möglich. Unter der erſten Annahme, nämlich wenn der höhere Egoismus nur blinder Wahn iſt, muß notwendig auch Verdienſt und Schuld im Moraliſchen bloßer Wahn ſein, denn es war eben unſere Darlegung, daß die moraliſche That, d. h. das, was wir empiriſch dafür anſehen, nur zum Zwecke einer höheren egoiſtiſchen Abſicht erfolgt iſt. Indem das Gewiſſen zwiſchen Gutem und Böſem unterſcheidet, uns zum erſteren veranlaſſen will, ſteht es im Dienſte eines unſerem empiriſchen Wohle überordneten höheren Zweckes, iſt es ein Verpflichtendes, und dieſer höhere Zweck kann, wenn unſer Wille darauf reagieren können ſoll, nur als ein ihn fördernder, Glückſeligkeit verheißender gedacht werden. Iſt dies alles bloßer Wahn, dann iſt der im Dienſte ſeines Gewiſſens Handelnde offenbar der Geprellte, und von einer moraliſchen Weltordnung, deren erſte Bedingung zweifellos allgemeine Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit ſein muß, kann überhaupt nicht mehr die Rede ſein. Nehmen wir hingegen an, daß das moraliſch handelnde Individuum einer Wirklichkeit nachkommt, d. h. daß das, was wir als höheren Egoismus bezeichnen, ein objektiv-reales Ziel anſtrebt, ſo iſt klar, daß wir damit eine moraliſche Weltordnung ſetzen, dem

Begriffe einer solchen nachkommen. Wir messen solcherart der Moral konstitutive Gültigkeit bei, eine Gültigkeit, auf der fußend wir logische Schlüsse auf die Beschaffenheit der Weltordnung überhaupt ziehen dürfen. Ob wir jenes müssen, kann selbst freilich keinem Beweise unterstellt werden; die logische Verbindlichkeit, die hier besteht, liegt vielmehr ganz allein darin, zu entscheiden, ob wir das Gewissen als eine Täuschung oder als eine Wahrheit verkündende Stimme ansehen, ob wir ein moralisch Gutes zum Unterschiede von einem moralisch Schlechten als legitime Bewußtseinsthatsache anerkennen oder nicht.

Unter jeder anderen als einer skeptischen Voraussetzung werden wir dies nun aber selbstverständlich müssen, d. h. wir werden sowohl den höheren Egoismus als auf Wirklichkeit beruhend denken, sowie auch — im Zusammenhange damit — der Moral konstitutive Gültigkeit beilegen müssen. Jede Moralbegründung, die diese Folgerung ablehnt, ist und bleibt deswegen skeptisch, und es ist dann relativ von sehr geringem Belange, ob der Skeptiker — etwa mit Nietzsche — geradezu „zum Immoralisten" herabsinkt oder ob er dabei stehen bleibt, Moral ohne zureichenden Grund zu predigen, wie es der Altruismus versucht. Der Unterschied ist bloß, daß Nietzsche die Kühnheit hat auszusprechen, was der Altruist heimlich fürchtet und mit Scheingründen der Welt und vielleicht auch sich selbst abzustreiten sucht.

Für uns, als ethische Dogmatiker und Individualisten, erwächst nun aber die Frage, wie eine Welt mit morali-

ſcher Ordnung, wie die im transſzendentalen Egoismus verheißene Entlohnung (und wir wollen vor dieſem Worte nicht zurückſchrecken) denkbar, unter Vermeidung unzeitgemäßer, rückſtändiger Hypotheſen denkbar iſt.

In dieſer Hinſicht kann ich nun nicht leugnen, daß mir eine einzige unter allen Transſzendentalhypotheſen geeignet erſcheint, dieſe ſchwierige Frage zu beantworten, eine Hypotheſe, die mit unſerem modernen philoſophiſchen Denken, wie ich glaube, in keinem unlösbaren Widerſpruche ſteht: das iſt die evolutioniſtiſche Lehre der Palingeneſie oder der Seelenwandlung,[1]) jene Lehre, wonach die Seele des Menſchen, eine Reihe von Daſeinsſtufen durchlaufend, ſich ſelbſt ihren Weg, ihr Ziel, ihre höchſte Glückſeligkeit in Form einer höchſten Entwicklung ſucht: dieſer Vollendung geraden Schrittes zueilend auf dem Wege der Tugend; irrend und nur allmählich, aber zuletzt doch ſicher das Ziel erreichend auf dem vom Laſter verlegten Wege des gewöhnlichen Lebens.

Über die Palingeneſie als eine denkmögliche, pſychologiſch verſtändliche Vorſtellung habe ich mich hier nicht mehr zu äußern; dies war vielmehr Gegenſtand meiner frühern Abhandlung. Aber dieſe Vorſtellung kurz in ihrer ethiſchen Bedeutung zu bewerten, iſt hier noch meine Aufgabe. Anknüpfen muß ich an jene Abhandlung inſoferne, als ich dem Leſer in Erinnerung rufe, daß die Palingeneſie weſentlich in der Annahme eines durchlaufenden transſzendentalen Seelenlebens, das in

[1]) Siehe den Aufſatz: Die Palingeneſie vom pſychologiſchen Standpunkte.

eine Reihe von empiriſchen Daſeinsphaſen ſich ergießt und wieder in ſich zurückkehrt, beſteht. Damit hing unmittelbar die weitere Annahme eines transſzendentalen Erinnerungsvermögens bei empiriſcher Erinnerungsloſigkeit zuſammen. Und gerade dieſe der Palingeneſie denknotwendig anhaftende Annahme empiriſcher Erinnerungsloſigkeit läßt ſich ethiſch ſehr wohl verſtehen, wenn wir nämlich bedenken, daß das Nichterkennen des transſzendental-eudämonologiſchen Zwecks Merkmal der moraliſch Handelnden iſt.

Im Gefühle freilich kann dieſer Zweck uns dunkel bewußt werden, und hier erſcheint er eben als jenes Verpflichtende, als unſer Gewiſſen, deſſen Nötigung nichts mit dem auf unſeren empiriſchen Vorteil gerichteten Egoismus gemein hat. Unſer Gewiſſen iſt ſolcherart geheimer Lenker unſerer Thaten, gewährt uns transſzendentalen Troſt bei allen empiriſchen Leiden, ohne uns gleichwohl zur klaren Vernunfterkenntnis in den Zuſammenhang der Sache zu verhelfen.

Schopenhauers Ethik, ſowie jeder altruiſtiſchen Ethik fehlt der transſzendental-eudämonologiſche Hintergrund gänzlich. Beide ſtellen die That des Mitgefühls als Urphänomen hin. Die Frage, warum wir eine ſolche That wollen, laſſen ſie unbeantwortet. Deshalb ſagte auch Schopenhauer von ſeinem Standpunkte mit Recht, hier läge eigentlich ein Myſterium vor. Gewiß, das Myſterium beſteht darin, daß der menſchliche Wille, der konkret nur als egoiſtiſcher Wille beſteht, etwas will, wofür es angeblich kein egoiſtiſches Motiv gibt. Aber